دكتور/ محمد عبد الفضيل القوصي.

إفلاس الفكر الماركسي

دارسة نقدية

الطبعه الأولى

١٤٠٣ هـ — ١٩٨٢ م

دار الطباعة المحمدية
٣ درب الأتراك بالأزهر/ القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

« سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك انت العليم الحكيم »

(صدق الله العظيم)

تصدير

ربما كان اقتران النظرية الماركسية بالثورة المسلحة التى نجحت فى الإطاحة بعرش أسرة « رومانوف » فى روسيا القيصرية هو السبب الوحيد الذى جعل من تلك النظرية بدعة رائجة، وأضفى عليها — فى أعين الناس — أهمية ليست حقيقية بأى قسط منها فى ميزان التفكير السليم .

فبذلك الاقتران الذى هـــو فعل من أفعال الصدفة العارضة ، بدت الماركسية فى أعين الناس نظرية ثورية تنبعث منها الحركات الإجتماعية الكبرى فى التاريخ ، وعميت عليهم بذلك أخطاؤها الفادحة ، وتلفيقاتها الواضحة الساذجة والسطحية .

فلو لم تكن تلك الفئة التى تسلمت زمام الثورة — عقب تمرد الجيش الروسى على عرش القياصرة — ثم حولتها بعد ذلك فى الاتجاه الذى تريد، من الذين استهوتهم أفئدتهم كلمات كارل ماركس، لما كان لهذه الكلمات من مكان يجدر بها إلا أن تنزوى فى زاوية قصية من زواياها الفكر الفلسفى والاقتصادى الذين يعجان بكلمات مثلها يختلط فيها التهوس بالأباطيل .

وأكبر العجب أن الماركسية تخلع على نفسها صفات رفيعة شتى ،وتجرد ماسواها عن هذه الصفات تجريدا ،فهى الفلسفة العلمية الموضوعية آنا،وهى الفلسفة التقدمية آنا ، وهى فلسفة الطبقات الكادحة آنا آخر .

فلننظر سويا ، بالعقل المنصف الذى لا تستهويه الشـــعارات الجهيرة الصوت ، وبالموضوعية العلمية الهادئة التى لا تبغى عن الحقيقة حولا ، وسنرى أن دعاوى الماركسية العريضة إن هى الا سراب شاءت له الصدفة العارضة أن يتدثر بدثار الموضوعية والعلمية والتقدمية ، وهى منه براء .

الفصل الأول

المنهج بين الجدل والميتافيزيقا

طريقتان للتناول النقدى — تحديد المنهج عند الماركسيين — المنهج الشمولى والمناهج المتعددة — بين المنهج الميتافيزيقى والمنهج الجدلى — كيف انتهى الماركسيون إلى تحديد العالم بالمادة وحدها — التصور المنهجى لعلاقة الإنسان بالوجود فى الإسلام — الصورة مقلوبة عند الماركسيين — الأكرمية والمسئولية الكونية والمعرفية .

* * *

ثمة طريقتان للتناول النقدى للأفكار والمذاهب :

إحداهما : أن تستعرض المسائل التفصيلية — كلها أو معظمها — تتبعا لما فيها من أوجه الكمال أو القصور ، وفحصها متأنيا لما ينطوى تحتها من جزئيات فرعية دقيقة .

وثانيتهما : أن يستبطن الناقد تلك المسائل التفصيلية ، فيقبض بجمع يديه على ما ترتكز عليه من محاور وأسس ثم يضع يدى القارىء عليها دون أن يكلفه عناء الخوض فى خفى التفصيلات ودقيقها حتى يصلا بذلك سويا — إلى لب الفكر أو المذهب .

وربما كانت الطريقة الثانية — التى اتبعتها فى هذه الصفحات — أولى بالاتباع فى موضوعنا هذا ، ذلك أن المذهب الماركسى قد اضطرته الأحداث المتلاحقة أن يضيف ويحذف ، ويصحح وينقح ، بل إن كثيراً من تصورات فلاسفته الأوائل ، تلك التصورات التى عدت يوما من أعمدة المذهب وأسسه

الأصلية ، قد أضحت اليوم محل جدل مستمر ، وأصبح لما يسمى الآن « الشيوعية الأوربية » منحى خاص فى فهم الماركسية أدى بها فى كثير من الأحيان إلى إنكار « ديكتاتورية البروليتاريا » وهى فرض رئيسى من فروض النظرية كما سوف نرى فيما بعد .

ومن هنا فإن دراسة المحاور والأسس تصبح ضرورة تقتضيها طبيعة الموضوع وتحتمها حالته الراهنة .

* * *

يؤكد الماركسيون منذ البداية على أهمية المنهج وضرورته باعتباره سبيلا ينتهى بسالكه إلى الغاية ، هذا المنهج — كما يقول إيفا نيسيف (١) « ليس بمجرد مجموعة من الوسائل التى يتم اختيارها بطريقة عشوائية ، وبلا أدنى ارتباط مع الظواهر التى يراد دراستها ؛ بل إن المنهج لابد أن تحدده طبيعة تلك الظواهر وقوانينها الداخلية ، ومن ثم فلكل فرع من فروع العلم منهجه الخاص به ، فمنهج البحث فى الكيمياء يختلف عن منهج البحث الفيزيقى ، والبيولوجى . . . وهكذا » .

هذه المقدمة العامة صحيحة من غير ريب ، فلا مرية فى أن طبيعة كل علم تحدد إلى درجة كبيرة طبيعة الوسائل والأساليب التى ينبغى اتخاذها بصدده ، وهذه من غير شك أيضا وجهة من النظر لو احتذيت على نحو تام وطبقت على وجهها السليم لأنتجت مناهج متعددة بتعدد العلوم ، ومختلفة باختلافها ، ولما أبقت موضعا لمنهج شمولى ينطبق على جميع العلوم من غير استثناء ، ويضمها بأسرها فى إهابه .

ومعنى هذا أيضا بكل بساطة أن يترك لكل نفر من العلماء فى مجال بحثهم الخاص الحرية الكاملة فى اتباع مايسلكونه من مناهج وسبل ، سواء فيما ينطلقون منه مقدمات ، أو فيما ينتهون إليه من نتائج .

---

(١) Marxist philosophy p,I3, Vol,

لكن الفكر الماركسى — برغم تسليمه الشكلى بتلك المقدمة العامة — يتخذ فى واقع الأمر مسارا آخر مختلفا كل الاختلاف ، لأنه يقوم فى أساسه على منهج وحيد فريد ، هدفه احتواء العالم ككل ، ووضعه كله — بلا تمييز بين علم وآخر — فى إطار شامل تمحى فيه الفروق والحدود.

ويحدد لنا إيفا نسيف هذا الهدف بأنه « معرفة العالم ككل» (١)فلا علم ولا معرفة إلا ماجاءت طبقا لهذا المنهج ، وعلى كل العلماء فى كل ميدان أن يضعوا هذا المنهج الجدلى نصب أعينهم حيثما ساروا وأينما اتجهوا ، فإذا اضطرت أحدهم وقائع علمه الخاص وحقائق العالم المشهود الذى يقوم ببحثه إلى وجهة نظر يشتم منها رائحة الخروج عن هذا المنهج : عد ذلك العالم منحرفا عن الطريقة المثلى ، وعوقب جزاء خروجه أشد العقاب ، كماسنرى فيما بعد .

ولكى نتفهم طبيعة هذا المنهج الجدلى وحدوده الفارقة ينبغى لنا أن نعود إلى التفرقة التى اصطنعها الفكر الماركسى بين منهجين ، المنهج الجدلى « الديالكيتكى » وهو منهجهم الشمولى الأوحد الذى لا بديل سواه عندهم ، والمنهج الميتافيزيقى ، وهو المنهج المقابل له تمام المقابلة ، والجافى — فى نظرهم — للعلم ، وكلا المنهجين — من الوجهة الماركسية — يقف من الآخر موقف النقيض ، بلا هوادة بينهما ولا شفاعة .

يتميز المنهج الميتافيزيقى -كما يقول انجلز قطب الماركسية المشهور — بأنه يعتبر الأشياء « تامة الصنع » ، فكلمة « ميتا » تعنى (وراء) ، وكلمة « فيزيقا » تعنى (طبيعة) ، فموضوع الميتافيزيقا إذن — كما يضيف إنجلز دراسة الكائن الذى يوجد وراء الطبيعة .

---

(١) ايفا نيسيف : المصدر السابق p. 14 .

وبينما نجد أن الطبيعة متغيرة ، فإن هذا الكائن الذى يوجد وراء الطبيعة مطلق وأبدى لا يتغير(١) .

ويتميز المنهج الميتافيزيقى بصفة أخرى ، لأنه — كما يقول بوليتزر — منهج يغفل عن حقيقة الحركة والتغير فى العـــالم الفيزيقى ؛ إذ أنه يتمثل الإنسان : أبديا لا يعتريه التغير أو الحركة ، وهكذا بقية الأشياء ، وبذلك يهمل المنهج الميتافيزيقى جوهر الواقع الذى هو تغــــير دائم ، وتحول مستمر (٢) .

بيد أن المنهج الجدلى ـ فى الجانب المقابل ـ لا يقبل السكون أو الثبات فى أى جانب من جوانب الواقع ، فلا يوجد سكون فى هذا المنهج ، وبعبارة أخرى فإن السكون فى هذا المنهج نسبى ، بينما الحركة هى وحدها المطلقة ، ونتيجة لهذا فإن المنهج الجدلى ـ كما يقرر الماركسيون ـ هو وحده الذى يرصد العالم فى حركته الدائبة التى لا تتوقف عن الجريان .

والعالم الفيزيقى ـ طبقا لهذا المنهج ـ حركة مستمرة وتوليد دائم ، فلا شىء يظل ثابتا ، ونتيجة لهذه النظرة فإن المنهج الجدلى ـ كما يقول انجلز ـ يكشف عن الطبيعة المتغيرة فى كل شىء(٣) .

هذه خلاصة التفرقة بين منهج الماركسية الديالكتيكى ، وبين المنهج الميتافيزيقى كما يحددها أصحاب النظرة الماركسية أنفسهم .

فالذى يجعل المنهج الديالكتيكى صالحا كل الصلاحية ومقبولا كل القبول فى نظرهم ـ كما نفهم من هذه النصوص ومن كثير غيرها ـ أمران :

---

(١) بوليتزر : أصول الفلسفة الماركسية : صـ ٣٢-٣٤ جـ ١

(٢) بوليتزر : المصدر السابق صـ ٣٥ وما يليها .

(٣) Maix—Engles Selected works. p.363—Vol I

أولهما : أن الحقيقة الموضوعية الوحيدة التى يعترف بها هذا المنهج ولا يعترف بما سواها هى حقيقة المادة،فلاموجودغيرهاولامتحقق سواها .

ثانيهما : أن هذا المنهج يرى الأشياء المادية فى واقعيتها الحركية ، دائمة التغير بلاسكون ، ومستمرة التحول بلاثبات .

ومن جهة أخرى فالذى يجعل المنهج الميتافيزيقى غير صالح ولامقبول أدنى قبول فى نظر الماركسيين : أمران كذلك :

أولهما : تجاوزه لحدوده المادة أو الطبيعة إلى ما فوق المادة أو ماوراء الطبيعة ، واقراره بوجودها واعترافه بأحقيتها .

ثانيهما : رؤيته للاشياء ساكنة جامدة لايعتورها التغير ، ولايمسها طائف من التبدل أو الصيرورة .

* * *

فلنناقش أولا ـ بهدوء ورؤية ـ ادعاءات المنهج الجدلى نفسه ، ثم نردف ذلك بالنظر فى المنهج الإسلامى ـ الذى وصف من قبل الماركسيين بأنه منهج ميتافيزيقى ـ لنرى ماينطوى عليه هذا المنهج من تصديق للمقولات الماركسية أو تكذيب لها .

وإذا كان حديثنا فى هذا الفصل قاصرا على « المنهج » فانا لنتساءل بحق : كيف انتهى الماركسيون ـــ منهجيا -- الى تحديد « الحقيقة الموضوعية » بحدود المادة وحدها ؟ .

أعنى ... بأية وسيلة معرفية من الوسائل المتاحة للملكات الانسان العارفة؟ ونجيب على هذا التساؤل بما يجيب به الماركسيون انفسهم ، فنقول . . . إنه لا طريق للمعرفة سوى طريق واحد . . هو « الفكر » الانسانى ، أو « الوعى » البشرى .

وحين نفحص هذا «الفكر» أو «الوعى» — كما يحدده الماركسيون — لا نجد «فكرا» خالصا، أو «وعيا» مجردا؛ أعنى أن «الفكر» أو «الوعى» عند الماركسيين: انما هو «فكر» منعكس عن المادة أيضا، و«وعى» متولد عنها بلا نقاش، يقول لينين «إن جدلية الاشياء هى التى تولد جدلية الافكار وليس العكس»(١).

ومعنى هذا بكل وضوح ان «الفكر» أو الطريق المعرفى الوحيد لرؤية الواقع المادى — عند الماركسيين — إنما هو مادة أيضا؛ لأن هذا «الفكر» مجرد مرآة عاكسة تنعكس على صفحتها (المادة)، ولا زيادة.

إننى — طبقا للوجهة الماركسية — «أفكر» أو «أعى» واقع المادة الموضوعية ولا أملك ان «أفكر» أو أعى غيره على الاطلاق، لأن «فكرى»، «وعيى» — كليهما — منبثقان عن هذا الواقع، ومتأخران عنه، وتاليان له، وهكذا أنت، وهكذا ماركس نفسه، وهكذا سائر الناس.

فمن ذا الذى حدد — منا — الوجود بأسره بهذا الواقع المادى، وحصره فيه وقصره عليه؟ أهو أنا، أم أنت، أم ماركس نفسه، وما نحن جميعا عند ماركس — الا نواتج لهذا الواقع، وتوال له؟ فكيف يحدد التابع متبوعه؟.

كيف تحدد الشجرة مثلا — بالثمرة المتدلية منها، أو بالالحاء المتساقطة عنها؟.

إن المنطق العادى البسيط ليجعل من المستحيل ان تكون نتيجة الشىء أو ثمرته المتولدة عنه، أو «انعكاسه» على حد التعبير الماركسى، هى الوسيلة الوحيدة الى حصره وتحديد نطاقه، وهو — أعنى ذلك الشىء — المتقدم، والسابق، والفاعل.

---

(١) بوليتزر: المصدر السابق ص ٢٠٢ جـ ١

لا بد إذن — اذا ما استهدينا بالناحية المنهجية البحتة — من وسيلة اخرى غير « الفكر » البشرى ، وغير « الوعى » الانسانى ، بل غير « الانسان نفسه تتيح لمن يريد أن ينفى وجود شىء غير المادة ان يقول ما يقول .

ولكن أى شىء لدى الماركسيين غير « الفكر » و « الوعى » البشريين المنعكسين عن المادة والمتولدين منها ؟ .

لا شىء غيرهما — لدى الماركسيين — على الاطلاق ؛ لمن المادة وإليها تبدأ الاشياء وتنتهى، لأن المادة هى « المقولة الوحيدة التى تحتوى على الحقيقة الموضوعية بكل كمالها وتمامها »(١) .

ونعمم القول فنقرر انه من المحال — سواء فى النظرية الماركسية أو فيما سواها من النظريات المادية — أن نعثر من الناحية المنهجية الخالصة على مسوغ منطقى معقول يبرر التحديد المتعسف للوجود بالمادة وحدها ، أو يسوغ الرفض المتعسف ايضا لما وراء المادة أو لما فوق الطبيعة .

ذلك لأن « وسيلة » التحديد تقف حجر عثرة فى طريق هؤلاء الماديين جميعا ، وفى مقدمتهم أشياع النظرة الماركسية ؛ فهذه الوسيلة لدى الماديين جميعا ليست الا « الفكر » الانسانى ، والفكر الانسانى لديهم — جميعا — مصنوع للمادة وحدها .

فكيف للمصنوع أن « يحتوى » صانعه ، وهى المادة فى نظرهم ؟

وكيف للمصنوع من المادة عندهم — أعنى الفكر — أن « ينفى » بكل القطع واليقين — وجود ما وراء المادة أو ما فوقها ، وهو بمقتضى كونه مصنوعا للمادة لا يستطيع أن يرى أبعد من هذه المادة ولو قيد شبر ؟

---

(١) ايفانيسيف : نفس المصدر السابق p . 54

كيف يتسنى لهـذا المصنوع من المادة — وهو الذى لا يدور الا فى فلكها لا يتعداه — أن يرفض « ما وراءها » ؟

إن هذا الرفض ذاته ليدلنا على ضرورة وجود « اللا مادى» بنوع من المفارقة الطريفة الجلية ، اذ أن من يرفض ما وراء المادة لا يمكن أن يرفضها وهو مغموس فى نطاق المادة الذى لا خروج منه ولو قيد شبر ، فلا بد له من اللجوء الى « ما وراء المادة » ليثبت رفضه لما « وراء المادة » نفسه !! .

وهكذا يبدو لنا — منذ النظرة الاولى — أن هذا المنهج الديا لكتيكى قاصر عن إثبات هويته المادية ذاتها .

بل إن هذه الهوية المـادية لتحتاج فى اثباتها — إن كان من الممكن اثباتها — الى منهج ميتا فيزيقى — يعود باثبات هذه الهوية الى ما وراء المادة » ، برغم ما فى هذا التعبير من تناقض فى الحدود ! ! .

وهكذا تظهرنا تلك النظرة الاولى على تناقض جوهرى ينخر فى قلب المحور المنهجى الذى تقوم عليه الماركسية ، وتوضح لنا أن هيكلها المادى بأمره يقوم على مفارقة جلية لا سبيل الى الفكاك منها .

ثم إن المذهب الماركسى ينبذ كل النبذ أسبقية الفكر على الواقع ، بل الواقع المادى أولا ، ثم يأتى الفكر ناتجا له ومنعكسا عنه ، بماذا نصف تلك القضية الأساسية التى يقوم عليها المنهج الجدلى ، وهى أن الوجود مادة فحسب ؟ .

أليست « فكرا » سابقا على الوجود ؟ أليست « قضية عقلية » ينظر الماركسى بمنظارها الى الكون الواقعى ، فيحدده فى ضوئها ؟ .

• • •

فى مقابل هذه الثلمة الواضحة فى اساس المنهج الديا لكتيكى يتسم المنهج الاسلامى فى تقريره لحقيقة الوجود باتساق منهجى متكامل كل التكامل .

فالمادة — وهى أضعف الكائنات شأنا وأكثرها تفتتا وانهيارا — تحتاج بالضرورة الى من يمسكها عن هذا التفتت حتى لا تنتهى إلى تيه وشتات.

«والفكر» البشرى يتخلل المادة ويحكم منحنياتها ودروبها ومسالكها، ويحكم قبضته عليها، ويحولها فى الاتجاه الذى يريده هو، لا التى تريده المادة أو تبتغيه.

فليس فى المادة ذاتها — كما سنرى فيما بعد على نحو أكثر تفصيلا — اكتفاء ولا غناء؛ بل إن هوية المادة نفسها تحتوى على اشارة إلى من فوقها، وتتضمن دلالة على من هو متعال على أفقها، وهو بارئها وفاطرها الحكيم.

وليس فى «الفكر» البشرى ذاته — برغم سيطرته على المادة — اكتفاء ولا غناء، لانه بهذه السيطرة لا يكتفى، بل بهذه السيطرة يستشرف ويتجاوز ويرتفع ويعلو، فإلام يستشرف ويتجاوز ويرتفع ويعلو ؟.

الى «المتعالى» بذاته، الى «العلى» الاعلى.

«والعلى الأعلى» لا يترك هذا «الفكر» ريشة فى مهب الريح، بل يبث فى الكون «دلالات» معرفية تشير اليه وتدل عليه، فالسموات والارض والجبال والصواعق والزلازل والبراكين، والورود والأفنان والطيور الصداحة والبلابل المغردة، تحيط بالكيان المعرفى للانسان من كل جانب، فيولد هذا الكيان وينمو، وتلك «الدلالات» تحف به وتهديه، لانه يعلم أن لا يد له فى إحداثها وتكوينها.

ومن ثم تكون «الفكر» أو «الوعى» فى المنهج الاسلامى مهمة عظمى، ألا وهى «استقبال» تلك «الدلالات» المنبثة فى أرجاء الكون، و «قراءتها» قراءة فاحصة والوصول بها الى «العلى الاعلى» خلقا وانشاءا ورعاية واحاطة.

وتكتمل هذه المهمة العظمى «للفكر» فى المنهج الاسلامى حين يوازن هذا «الفكر» بين ذاته من جهة، وبين الحيوانات العشوم التى يجدها فى متناوله من جهة اخرى.

فهذه الحيوانات تنصاع للطبيعة وتخضع لقوانينها خضوعا لا نقض له ؛ بينما يجد هذا الفكر نفسه ، وقد « فهم » الطبيعة ، و « أدرك » قوانينها ، و « تحايل » على هذه القوانين « بالذكاء » الذى فطر عليه …

فكيف إذن نشأ هذا الفارق الهائل بينه وبين الحيوانات التى تساكنه هذه الأرض ، بينما هذه الحيوانات أكثر منه قوة وأشد بأسا ؟.

ثم كيف أتيح له أن يسخر تلك الحيوانات ، ويستأنسها ، ويفيد من ألبانها وأشعارها وأوصافها ، ويجعل منها أثاثا ومتاعا ؟.

بهذه المقارنة يرتفع « الفكر » عند الإنسان عن إسار المادة ، وينعتق من ضروراتها الضيقة ليصل إلى « الفاطر » « البارىء الذى ميزه واختصه بما لم يتميز به الحيوان أو يختص .

« الفكر » — فى المنهج الإسلامى إذن — إرتفاع وسمو وتجاوز ، بينما هو فى المنهج الجدلى انحطاط وإنعكاس ونتيجة …

وبإمكان الإنسان أن يختار ماذا يكون ؟ وبامكان الفكر أن يقرر هويته .. هل هى ارتفاع وسمو .. أو هى انحطاط وانعكاس ؟.

ولئن كان الماركسيون قد طرحوا تصوراتهم عن المناهج اللا مادية جميعا — ومن بينها المنهج الإسلامى — فإنا نجد أنفسنا بالضرورة ملزمين بأن نوضح الخطوط العريضة لهذا المنهج الإسلامى لنرى بعد ئذ ما إذا كان منهجا « سكونيا » جامدا كما يزعمون .

إن الإسلام منذ البداية يقيم بين الإنسان والطبيعة ضربا من الإنسجام والإتساق العميق …

وإن الإسلام ليرفض منذ البداية أيضا ذلك التصور الأوربى الذى انتشر فى العصور الراهنة عن « غربة » الإنسان فى الوجود ، أو « غربة » الوجود عن الإنسان، وهو التصور الذى أشاعه الفكر الوجودى فى أوصال

الإنسان الأوربى ؛ لكى يصبح بعدئذ فريسة سهلة للعبث والضياع وانعدام المعنى !! .

فعلاقة الإنسان بالوجود - فى المنهج الإسلامى - تقوم على دعامتين ثابتتين :

أولاهما : وحدة المصدر الذى نبعا منه ، وثانيتهما : وحدة الغاية التى يصيران إليها .

فمصدر الوجود والإنسان معا — فى المنهج الإسلامى — واحد ، هو الله تعالى بارئهما جميعا ، هما رفيقان نبعا من منبع واحد ، فلا بد أن يتوثق بينهما اخاء ، ولا بد أن يتبادلا النفع والثمار .

فعندما يفتح الانسان عينيه على الوجود الزاخر بخضم هائل من الكائنات ، يحس أن هذه الكائنات قد سخرت لمصلحته ، ومهدت لخدمته، وأن الأرض بما فيها من جلاميد الصخور ومرتفعات الجبال ووهاد الوديان قد وطأت له أكنافها ، وأضحت أمام قدميه ذلولا ليضرب فى مناكبها .

أفليست الأمطار — تهطل لكى يحيا بها الزرع والضرع ؟ .

أفليست الكواكب والنجوم تهدى فى ظلمات البر والبحر ؟ .

أفليست البحار والمحيطات مكتنزة بما تحويه من لحم طرى ، وحلية شائقة ؟ .

فماذا يمنع الإنسان من أن يقوم بينه وبين الوجود نوع من المودة ، وضرب من الأنس والروح ، حين يقترب من كائنات هذا الوجود ويتأمل منافعها ؟ .

أجل .. إن رحلة الإنســـان والوجود لم تخل من فترات كشرت فيها الكائنات عن أنيابها ، فزلزلت الأرض وألقت بالحمم، وزمجرت الوحوش وفغرت الأفواه ، وضنت السماء بالغيث ، أو أغرقت به الأرض فى موج

كالجبال ؛ ولكن ذلك لم يكن إلا ليمارس الإنسان ذكاءه وقدرته على « المقارنة » ؛ فيعلم أن الكائنات عندما تهدأ وتصفو ، وعندما تتركه ينتفع بخيراتها وثمارها فانما تفعل ذلك « بأمر » من يستطيع أن يأمرها فتصدع بأمره ، ولولا ذلك لما انصاعت ولا صدعت .

لم تكن هذه التغيرات الهائلة التي تطرأ على تلك الكائنات إلا إيقاظا « الفكر » البشرى ، لكي يكفكف من غلوائه ويطامن من كبريائه ؛ فلا يظن أن تلك الكائنات قد دانت أعناقها له لمجرد ذكائه ، أو قدراته ، أو كفاياته ، فيقصد فى مشيه ، ويغضض من صوته ، فيعود لبارئه وبارىء الأرض والبراكين والوحوش والأمطار معترفا بالعجز مقـــرا بضعف الحول ، وسرعان ما تعود الكائنات لسابق عهدها ترفق به وتحنو عليه .

وغاية الإنسان والكون المحيط واحدة ، هى تحقيق الارادة الالهية ، وإقامة الناموس الربانى على الارض .

فلا صراع بين الإنسان والكون — كما يحلو للحضارة الأوروبية أن تقول — بل بذل وعطاء ، يبذل الإنسان جهده وعرقه لاستعمار الأرض التى استعمره الله فيها ، ويبادل الكون — بدوره — الإنسان بذلا ببذل ، وعطاءا بعطاء .

والغاية الواحدة التى يقررها المنهج الإسلامى تركز على محور هام ؛ بل بالغ الأهمية وأعنى به « خلافة » الإنسان عن الله فى هذه الأرض .

• • •

ويهمنا من قضية « الخلافة » — بصدد مواجهة الماركسية — جانب هام من جوانبها وأعنى به « عمارة الأرض » .

فمن خصائص القدرة الالهية فى الأرض ذلك التنوع والاختلاف الذى قرره المنهج الاسلامى خير تقرير ؛ بل إن هـــذا « الاختلاف » فى

كائنات الأرض وجغرافيتها ، وتنوع جوانبها « لآية » وعلامة بثها الله فى هذه الأرض لتكون سلما يوصل إليه .

فكيف تتحقق تلك « العمارة » على وجهها إن لم يكن فى الإنسان من تفاوت القدرات واختلاف المزايا والكفايات مايوازى اختلاف الأرض ذاتها وتنوع كائناتها وظروفها الطبيعية وأوضاعها الفيزيقية ؟

الأرض مختلفة متفاوتة ، والأناسى هم الموكلون بعمارتها ، فلا مناص من أن يكونوا مختلفين متفاوتين ، فينصرف كل منهم إلى مايستطيعه ويقدر عليه ، وبذلك تستثمر الأرض ، ويعمر الوجود ، ولا نجد — فى هذا المقام — أبدع فى تصوير هذا كله من قوله تعالى : (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) .

ولكن هـــذا الاختلاف بين الاناسى ، أو التفاوت بين ملكاتهم وكفاياتهم وقدراتهم ، لا ينبغى له — فى المنهج الاسلامى — أن يذهب إلى غير نهاية ، وأن ينطلق بالافتراق إلى أن يكون لكل فرد من ملايين الملايين من البشر طريق وحده ، وسبيل بمفرده .

لو كان الأمر على هذا النحو لا نقلب الاختلاف : شتاتا ، ولأضحى التفاوت : تيها وفناءا ، ولانعدمت كل لغة مشتركة يستمع بها الإنسان إلى الإنسان . ولأضحى البشر قطيعـــاً هملا من الوحوش ؛ كلا .. بل لأصبحوا أدنى من ذلك وأكثر حطة ، لأن الوحوش لاتعدم بينها « نظاماً » بأى نحو من الانحاء .

فما الذى يحفظ الاختلاف — فى المنهج الاسلامى — من الانقلاب إلى شتات ؟ وما الذى يمنع التفاوت — فى هذا المنهج — من الاتتهاء إلى التيه والفناء ؟

إنه « الحق » الذى يأتى الى البشر المختلفين المتفاوتين من « خارج » دائرتهم البشرية المتفاوتة المختلفة ، يفيئون اليه حين تختلف بينهم السبل ، ويحتكمون الى معاييره حين تفبهم الطرق ، وينضبطون بثوابته حين تضل بهم المسالك .

ويتمثل هـذا « الحق » فى الرسالات السماوية المتعددة التى تجلو غشاوة البشرية حين تهتز فى عينها المقاييس المختلفة المتفاوتة (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) .

فهل صدقت الماركسية حين زعمت أن أى منهج « لا مادى » — هو بالضرورة — منهج سكونى لا يرى فى العالم الا الثبات والجمود ؟ .

لامراء فى أن هـذا افتيات — أى افتيات — على الحقيقة المشهودة الجلية !! .

وللقارىء — أن يتمثل تلك السطور الماضية ، وأن يضيف اليها استعراضا للآيات الكونية المبثوثة فى مواضع شتى من القرآن الكريم ليرى مبلغ هذا الافتيات ، بله التجنى والافتراء .

إن من يستعرض تلك الآيات ، ويصيخ اليها بسمعه وعقله ووجدانه لتفجأه « الحركية » الكونية الدائبة أبدا ، وليذهله أن كل ظواهر الكون « مسخرة » على نحو من الجريان الدائم الذى لا يفتر ، فالشمس تجرى ، والقمر لا يكف عن النزول فى منازله المقدرة ، وكل منهما يسبح فى فلكه الدوار .

والطير فى جو السماء رائحة غادية لا تكف ولا تقف ، بل الكون كله لا يكف لحظة عن التنوع والاختلاف ، ألوان مختلفة وطعوم متفاوتة ،

وأشكال وصور متنوعة ، ليل ونهار يسلخ أحدهما من الآخر ، ثم يعود فيتخلله بلا توقف لبرهة أو لحظة ، ظلال ممتدة متحركة تقصر وتطول ، ثم تنقبض وتنبسط بفعله تعالى الذى لو شاء لجعلها تسكن وتثبت .

ولكن هل يعنى ذلك التبدل الكونى الدائب «تقلبا» عشوائيا اعتباطيا قائما على مجرد الصدفة والاتفاق ؟ .

أو أن «الحركية» لا تعنى انعدام «النظام» ، وأن «الدأب» و«التبدل» لا ينقيض «الارتباط» ؟ . ولئن كان المنهج الاسلامى قد «ضبط» تفاوت الاناسى «بالحق» الذى يعصمهم من الانحدار إلى الشتات فانه — باتساق وأحكام بديعين — يضبط تفاوت الكائنات الأخرى (بالحق) الذى يضع (النظام) فى قلب الحركة ، ويثبت (الانضباط) فى عمق التبدل والصيرورة (ولن تجد لسنة الله تبديلا) (ذلك تقدير العزيز العليم) .

فالمنهج الاسلامى حين يضع النظام فى قلب الحركة — على النحو الذى رأيناه — فانه يقرر حقيقة الكون وسننه المشهودة المرئية ، ولكنه — فى نفس اللحظة — يهيب (بالفكر) البشرى أن يرتفع من (النظام) الى (حكمة) النظام و(دلالته) ، فيرتد الى ذاته بالسؤال الأعمق (كيف) ، وهو سؤال لو اهتم هذا الفكر بأن يطرحه على نفسه لما انحرف ولا ضل ، ولما نبتت فيه نابتة الماركسية او غير الماركسية من مذاهب مادية إلحادية .

والمنهج الاسلامى — فى هذا الصدد — لا يفتر عن توجيه هذا الفكر الى التساؤل (بكيف) ، ولابد لهذا التساؤل اذا ما طُرح فى خضم الموجودات ولاحق جريانها الدائق من ان ينتهى بهذه الموجودات الى بارئها الحكيم .

وثمة جانب آخر بالغ الاهمية فى قضية « الخلافة » يهمنا هنا كثيراً فى مواجهة المنهج الماركسى .

« فالوعى البشرى » ـ فى المنهج الماركسى كما سنرى على نحو مفصل فى الفصول التالية ـ نتاج المادة ، وانعكاس عنها ، والانسان ـ كما يقول ماركس ـ حين يعجن الارض ـ يعجن معها تاريخه ويصنع ذاته(١) ، لكن « الوعى » البشرى ذاته ـ فى المنهج الاسلامي ـ أرفع من المادة ، وأكرم من عجينتها الصماء ، لأن هذا المنهج الاسلامي قد جعل الانسان خليفة الله على الأرض ، ومن ثم فقد عزا له « أكرمية » فوق كائنات تلك الأرض ، فهى مسخرة له ، وهى طوع بنانه ، ورهن اصابعه ، وفكره ووعيه يضيفان إلى تلك الكائنات « تكييفاً » لا تستطيعه ولا تقدر عليه .

ولكن المنهج الجدلى يعكس تلك الصورة ويراها مقلوبة ، المادة إلى « الفوق » ، والانسان ـ وعيه وارادته واختياره ومشاعره ووجداناته ـ إلى السفل .

ليس للانسان فى هذا المنهج سوى أن يسير معصوب العينين موثق اليدين بتطورات المادة وجدلها ، الحتمية هى اللحمة والسدى ، والضرورة تطبق على الانفاس بلا فكاك ، الانسان فى هذه المنهج ـ حين يعجن الارض ـ يصنع ذاته من عجينة الأرض ، ولو صدق هذا المنهج مع نفسه لقال إن الأرض تعجن ذاتها ، وتعجن مع ذاتها : الإنسان نفسه !! .

لكن الانسان حين يعجن الارض ـ فى المنهج الاسلامى ـ فانه يعجن الارض بهيمنته عليها وسيطرته على ذراتها ، وهو لا يعجنها إلا بماله من أكرمية على العجينة ، وارتفاع عنها ، وقدرة على عناصرها التى سخرت له وذللت له لفعاليته .

فلننظر الانسان ماذا يريد أن يكون ؟ عجينة تعجن فى الارض ،

---

(١) بيير جيفرى سيمون : الفكر والتاريخ ص ٢١٣ ترجمة د/ عادل العوا

أو ذاتا مكرمة تهيمن على الارض وما فى الأرض ؟ .

وحين يضع المنهج الجدلى الانسان فى هذا الموضع الوضيع من المادة ، فانه بالضرورة اللازمة ـ ينتقص من مسئوليته الكونية ، ويجعلها تتضاءل وتذوى !! .

فالمسئولية تعظم ، والامانة تزداد وتعمق بمقدار ما يرتفع المسئول ويعلو ، فماذا ينتظر المرء اذن من مذهب يجعل لزاما على الانسان ـ بوعيه وفكره وشعوره ووجدانه ـ أن يطأطىء رأسه لحتمية المادة ، ويدع ارادته تفنى فى تطوراتها وتبدلاتها ؟ .

أينتظر منه إعلاءاً للانسان وارتفاعا بارادته فوق نطاق المادة المصفد المغلول ؟ أم ينتظر منه أن يجرد هذا الانسان تجريدا عن كل أثارة من الارادة ، والمسئولية ؟ .

ومن هنا فان ما تحمله إلينا الانباء اليومية من عسف الفرد واضطهاد لارادته وكرامته ـ فى الدول التى أخــــذت بالماركسية مذهبا ـ ليس البتة وليدا لتسلط فردى من حاكم معين ، أو نتيجة لديكتاتورية شخصية لهذا الحاكم أو ذاك ، وإنما هو وليد النظرية الماركسية ذاتها ، ونتيجة لهذا المنهج الذى أخذت به واتبعته .

وقد اعترف بهذا الذى نقول أحد الكتاب الماركسيين ـ جارودى ـ قائلا : إن العدوان على الديمقراطية فى الحزب والدولة الشيوعيين انما هو ناشىء بالضرورة من هذا التصور الحتمى للعالم ، للتطور التاريخى ، وعلاقته بالفكر البشرى (١) .

وأعجب من كل أعجب أن الماركسية حين حددت الوجود بالمادة وحدها ، أى أنكرت وجود الاله المتعالى على المادة قد زعمت أنها أنكرت ذلك لكى

---

(١) جارودى : ماركسية القرن العشرين ص ٣٦ وما يليها .

« تحرر الانسان ، وتؤكد على دوره الوحيد ـ الذى لادور سواه ـ فى صنع التقدم التاريخى (١) .

وبعبارة اخرى فانها قد أنكرت مقام الالوهية لكى تدع للانسان كل الفعل ، ولا تترك قسطا من هذا الفعل للاله .

وبذلك تضل الماركسية ضلالا فوق ضلال ، لان انكارها لمقام الالوهية لم (يحرر) الانسان ، بل صفده باغلال مصمتة من المادة اللاعاقلة الغشوم ، وانحط به إلى الدرك الأسفل من سلم الموجودات جميعا .

ضلال فى الانكار ، وضلال فى المقصد من الانكار ، وضلال فيما آل إليه الانكار ، ومسخ للانسان وسحق لمقوماته فى هذا وذاك !! .

وإذا كان ثمة مسئولية ـ فى المنهج الجدلى ـ فأولى بها أن توضع على أكتاف المادة الصانعة ، لا على أكتاف الانسان المصنوع ، على التطور التاريخى لا على الحوافز أو الدوافع البشرية .

اما فى المنهج الاسلامى الذى يجعل الانسان « أكرم » كائنات الارض فان المسئولية البشرية فيه تزداد ، والامانة الانسانية فيه ترتفع وتسمو .

مركز الانسان ـ فى المنهج الاسلامى ـ مركز فريد ؛ وأمره ليس هذرا ولا ملهاة ؛ بل جد ومعاناة ، وبمقدار ارتفاع القدر وعلو المنزلة تزداد تكاليف المسئولية وعمق التبعة ، وبمقدار هبوط القدر وانحطاط المنزلة تتضاءل التكاليف وتنعدم التبعات !!

إن الاسلام نفسه ـ عقيدة وشريعة وسلوكا ودعوة ـ ليس سوى « مسئولية » يحملها المسلم على عاتقه تجاه نفسه ، وتجاه البشرية ، وتجاه الكون باسره ، لأنه يجسد صورة « الانسان المثالى » فى التاريخ .

---

(١) سيمون : المصدر السالف ص ١١٢ وما بعدها .

وتلك المسئولية الجسيمة تتطلب جلداً وانتباهاً ويقظة؛ فالإنسان المثالى يشارك المادة بهيكله الفسيولوجى والبيولوجى، فيقع عليه - بمقتضى هذه المشاركة - واجبات نحو الأرض، والضرب فى اقطارها بقوة الساعد والذراع، وهو - أعنى - ذلك الانسان المثالى - يرقى بروحه بعدئذ إلى آفاق لاتستشرف إليها المواد والعناصر، ويقع - عليه - بمقتضى هذا الرقى - واجبات أخرى نحو « الملأ الأعلى »، وهو - أعنى « ذلك الإنسان المثالى » - يشارك الأناسى فى حيواتهم ومصائرهم فيقع عليه - بمقتضى هذه المشاركة - واجبات نحوهم تتمثل - فى المقام الأول - فى أن يدعوهم إلى كلمة الله، وأن يخرجهم من سدف الظلمة ودياجيرها، إلى نور الهداية العظمى لهذه الحياة العريضة.

فليختر الإنسان أيضاً ماذا يكون ؟ لا مسئولية ولا تبعة، بل دنو عن الانسانية وانحطاط بها، أو المسئولية الكونية عن نفسه وعن العالم وعن البشرية ؟

* * *

والمنهج الجدلى بتضاؤل المسئولية فيه يضل ضلالا آخر فى مجال المعرفة؛ فهو يحاول أن يمد نطاق المعرفة إلى سر الخلق ولمز النشأة الأولى، زاعماً أن معرفة كل شىء ممكنة.

ثم حين لاتسعفه أدواته ووسائله - وهى أدوات ووسائل مادية خالصة، وحين لا يجد « الفعل » الإلهى تحت منظار الميكروسكوب أو التلسكوب؛ لايفعل سوى أن ينكره، ويضرب بما وراء المحسوس المشاهد عرض الحائط.

هذا الموقف ذاته نكوص عن المسئولية البشرية الناضجة، وارتداد عن اكتمال التبعة العقلية، وتقهقر نحو طفولة البشرية ونزقها.

وكيف لا . . . ألم تر إلى طفلك ذات يوم وقد عجز عن معرفة شىء ما عما لا يسعفه ادراكه لمعرفته ؟ فاذا تراه فاعلا ؟ إنه لا يفعل سوى أن يحطم هذا الشىء تحطيماً، وحينئذ يتنفس الصعداء، متخيلا أنه بذلك التحطم قد

ألفى وجود ما استعصى عليه معرفته وإزاله تماما ، فبذلك يريح نفسه من عجزه ، ويوفر على نفسه معاودة المحاولة وتكرارها !!

هكذا يفعل أشياع المنهج الجدلى حين يواجهون قضية الألوهية ، وحين لا تستطيع مناهجهم ووسائلهم المادية أن تصل إلى سر الخلق وأمر النشأة الأولى ، وحينئذ يرمون كل من يثبت الألوهية بالجهل ، بل ويقررون أن العجز عن معرفة الألوهية بالميكروسكوب أو غيره من الوسائل إن هو إلا دليل على عدمها وضلالها .

يقول انجلز « تكمن أصول الأديان فى النظريات المحدودة الجاهلة التى تنشأ فى حالة الهمجية » ويعقب بوليتزر قائلا أن فكرة « الله » أو « الروح » ليست سوى فكرة فارغة ، ورمز الدلالة على جميع ألوان الجهل الإنسانى(١).

وهكذا تنقلب المعايير فى المنهج الجدلى ، فيصبح بلوغ الإنسان مرحلة النضج واجتيازه لطفولة العقل ونزقه : همجية وجهلا ، ويصبح تكبيل الإنسان بالمادة وجودا وفكرا واعتقادا ووعيا وإرادة : تحررا وتقدمية .

أليس ماتفعله الماركسية هنا مجرد ارتداد بالإنسان إلى ماقبل المسئولية ونكوص به فى سلم النضج والاكتمال ، وعود به القهقرى إلى حرك الحيوانية المشئوم ؟

• • •

على أن الماركسية ـ فى مواجهتها لقضية الألوهية لا تقف عند هذا الحد بل تتعداه إلى قضية أخرى هى قضية ربط الفكر بالدماغ .

يقول « انجلز » إنه لا يمكن فصل الفكر عن المادة المفكرة ، فمن أين

---

(١) بوليتزر : المصدر السابق ص ٢٤١ إلى ص ٢٤٥ ج ١

جاءت إلى العقل البشرى فكرة « الله » أو « الروح » ، إلا أن تكون نتاجا للمادة ؟(٢)

فالفكرة - بوجه عام - ليس سوى « نتاج المادة » متى بلغت هذه المادة فى تطورها درجة عالية من الكمال(٢) .

على هذا النحو يتنكب المنهج الجدلى خطوات الحقيقة الناصعة ؛ فيضع - بادىء الأمر - مقولته الأولى فى استحالة فصل الفكر عن المادة الدماغية ثم يرتب على هذه المقولة نتيجة جد متعسفة ، وهى أن « موضوعات » الفكر أو « محتويات » الوعى مادة أيضا ، وبهذا كله يسجن الإنسان - فى هذا المنهج - بأسوار مصمتة من المادة لا منفذ منها أو اليها .

لقد تخطت الحركة الفلسفية ربط الفكر بالمادة الدماغية منذ أمد بعيد(٣) ، وأضحت قضية « الفكر » و « الوعى » من التعقيد بحيث لا يمكن ردها - بكليتها - إلى تلك المادة الدماغية مهما بلغت فى تطورها درجة عالية من الكمال .

كما أن ارتباط الفكر بالدماغ لا يعنى - على الاطلاق - « علية » أحدهما للآخر . . فالارتباط واقع بين المكان ، وبين المادة التى تشغل هذا المكان ، ولم يقل أحد بأن كل مكان هو سبب فاعل لاصالة للمادة التى تشغله .

فإذا ما سلم المرء للماركسيين جدلا أن « كل » فكر لابد صادر عن الدماغ

---

(١) انجلز : الاشتراكية الطوبارية والاشتراكية العلمية ص ١٧ ، قارن بولينزر ص ٢٦٩ ج ١

(٢) بوليتزر أيضا : ص ٢٥٨ وما يليها .

(٣) برجسون : الطاقة الروحية ص ٧ وما يليها - ترجمة سامى الدروبى

فلا يمكنه أن يسلم أن الدماغ - فى حد ذاته - هو العلة الموجدة للفكر ، وإلا لأصبحت تلك الوريقات التى بين يدى القارىء هى العلة الموجدة لما يقراه بين دفتيها من أفكار ، طالما كان من غير الممكن ان يفصل بينهما!!

والمأساة عند الماركسيين هى أنهم حريصون الحرص كله على أن يخفضوا من قيمة الإنسان ، حتى يصبح وليس له من العالم أو فى العالم إلا هم بطنه فحسب ، فإذا كان فى « الوعى » أو الفكر » أكرمية وسموا فليهبط الفكر والوعى إلى مادة الدماغ . وإذا كان فى الدين « أكرمية » وسموا فليكن الدين همجية وجهلا .

ونحن ندرك أن الماركسية حين تهاجم الدين فإنها تهاجمه بصورة عامة ، وإن كان الذى يسيطر على عقول أشياعها هو « المسيحية » فى المقام الأول ، فلكم كانت المسيحية — ممثلة فى رجالات الكنيسة — سوط عذاب ألهب ظهور الجماهير إبان القرون الأوربية الوسيطة ؛ بيد أن الماركسية لم تقف - فى هجومها على الدين - عند حد تلك المسيحية التى اكتوت الانسانية ببلوائها ، بل مدت نطاق الهجوم إلى كل دين ، واختصت الإسلام والمسلمين بقسط كبير من هذا الهجوم كما سوف نرى فى فصل تال .

والإسلام - قبل الماركسية وبعدها - يرفض انحراف المسيحية عن سمت « الحق » ، وينكر على رجالاتها أفاعيلهم الممقوتة .

والإسلام - قبل الماركسية وبعدها - يكرس نفسه لتصحيح المسيرة الإنسانية فى هذا الكون المضطرب المائج ، ويضطلع بمهمة عظمى فى قيادة القافلة نحو مصدر الهداية والأمان .

أفمن الصواب بعدئذ أن يوصم الإسلام بسيئات يجهد هو لتصحيحها وتقويم أعوجاجها ؟ .

وعلى حين تتخبط الماركسية فى متاهات انعدام المسئولية فتنكر مقام

الألوهية لأن وسائلها وأساليبها المادية لم تكتشف لما عنه فإن المنهج الإسلامى يقف من هذه القضية موقفاً مسئولا وناضجاً تجاه حدود المعرفة وإمكانات الإدراك .

إن الإنسان الناضج يعرف إلى أى مدى تبلغ به ساقاه حين يحاول الجرى ، ويمنعه نضجه هذا من أن يعمد إلى إنكاره ماوراء هذا المدى لمجرد أنه لا يستطيع بلوغه .

وعلى هـذا النحو يحدد المنهج الإسلامى مراتب المعرفة ودرجات الإدراك .

إن للإنسان قوة عضلية محدودة فى الزمان والمكان ، وله أيضاً قوة معرفية محدودة كذلك ، فلماذا يعمد الإنسان إلى إهدار قوته المعرفية فيما لا يستطيع اكتناهه ؟ .

إنه لو سمح لنفسه بهذا الإهدار لكان ذلك نزقاً وطفولة ، ولماذا لا يستثمر قوته تلك فيما تستطيع أن تثمر فيه وتؤتى أطيب الأكل ؟ .

ومن أجل ذلك نهى الرسول — صلى الله عليه وسلم — عن التفكر فى ذات الله ، فتلك قضية ليس العقل فيها من الوسائل ما فيه أقل الغناء ، واستمدادها من مصدرها الأصيل وهو الوحى الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه أمارة على النضج والإكتمال ، وعلامة على التحرر من سذاجة الطفولة وتصوراتها .

الفصل الثاني

القانون الماركسي والوعي البشري

سبق القانون على الوعي – مغزى هذا السبق – الصعوبات المنهجية – اختيار العامل الاقتصادي ودلالاته – الماركسية لاهوت التاريخ – الحدود القصوى – الضرورة والتغيير .

• • •

يقوم التاريخ الانساني – في النظرة الماركسية – على قانون أساسي يعتبره الماركسيون أنفسهم الخطوة الأولى في تفكير كارل ماركس ، لأنه – كما يقول أحد أشياعه – هو الذي يحكم تطور المجتمع الإنساني ، وهو – بهذه المثابة – سابق على وعي الناس وعلى إرادتهم(١) .

ويعبر ماركس نفسه عن هذا القانون بقوله « يدخل الناس خلال الانتاج الاجتماعي لوجودهم في علاقات ضرورية مستقلة عن إرادتهم(٢) .

ولا غنى لنا هنا عن الاكتفاء مؤقتا بتلخيص موجز لهذا القانون ، فالتاريخ الإنساني – كما يقول كارل ياسبرز(٣) – مرورا لهذا القانون – بأدوار متتالية عاش الإنسان في مطالعها فترة زمنية لم يعرف خلالها تفاوتا في الملكية ولا تنازعا على حوزتها أو اقتسامها بأي نحو من الأنحاء ،

(١) بوليتزر : أصول الفلسفة الماركسية ص ٤٠٢ ج ١

(٢) نفس المصدر : ص ٤٠٨ .

(٣) كارل ياسبرز : العقل واللاعقل في زماننا ، نقلا عن هنري سيمون : الفكر والتاريخ ص ١٢٢ .

وما لبث الإنسان أن عبر هذه الفترة المشاعية إلى مرحلة أخرى تميزت بتقسيم العمل وبالفائض فى الانتاجية ، فنشأت الطبقات المتميزة بتمايز ماتحوزه — أو تفقده — من فائض ، ومن ثم وجدت الملكية الخاصة ، واتهت تلك الأدوار المتلاحقة بالدور الرأسمالى الذى انقسم فيه المجتمع إنقساما حادا بين من يعملون ولا ينالون من عملهم إلا ما يحفظ الأود أو يكاد ، وبين من لا يعملون ويعيشون على مايقتطعونه من عمل الآخرين ، ويتميز ذلك الدور بنشوب الأزمات العنيفة التى تفت من عضده ، بحيث تؤول مقاليد الأمور — بعد زواله — إلى طبقة واحدة هى طبقة البروليتاريا ، ثم تنتهى أدوار التاريخ بدور أخير تشيع فيه الملكية شيوعا مطلقا ، ويتساوى فيه الناس قاطبة .

العامل الأقتصادى وحده - اذن - هو المحرك الأساسى لتطور المجتمع البشرى ، وكل تاريخ العالم — على حد تعبير كارل ماركس نفسه (١) — ليس سوى نتاج العمل الإنسانى وحده .

وندع مؤقتا — إلى فصول تالية — المناقشة التفصيلية لمراحل القانون ، ثم نتساءل الآن عما يبتغيه الماركسيون من وراء التأكيد على أن ذلك القانون « سابق » على وعى الناس ، « مستقل » عن اراداتهم .

ما يبتغيه الماركسيون — ببساطة — هو التأكيد على أن هذا القانون — وإن كان ماركس وانجلز هما اللذان قاما باكتشافه — إلا أنه لم يكن مجرد « تأمل » أو « تخيل » أو « تفسير » لما سارت عليه أحداث التاريخ ، إبتدعه قطبا الماركسية إبتداعا من عند نفسيهما ، وإنما هو تعبير عن مسار وقائع التاريخ ذاتها ، و « رصد » لجرياتها الفعلية دون مساس بكيانها المطلق الأبدى فيما يظنون .

---

(١) المصدر السابق ص ١١٣ .

فذلك القانون إذن لم يكن بمجـــرد محصلة نهائية تم استخلاصها أو استنتاجها — على يدى ماركس — من ملاحظة مسار التاريخ ، بحيث يمكن لزيد من الناس أن يستخلص من ملاحظة هذا المسار نفسه محصلة أخرى تختلف عنها أو تتناقض معها ، فيصير القانون الماركسى « إحدى » المحصلات المحتملة التى لا ينفى وجودها وجود غيرها . ومن ثم فإن ماركس — كما يقرر أحد الباحثين بحق — يقدم لنا قانونه لا على أنه مجرد « فرض تجريبى » بل باعتباره « حقيقة قبلية » ، ولو أننا تأملنا الطريقة التى يستخدم بها الماركسيون هذا القانون لأدركنا أنهم يقدرون له قيمة أكبر من مجرد الفرض التجريبى الذى يحتمل الخطأ والصواب (٢) .

جماع الأمر إذن هو أن ذلك القانون يتسم عند أصحابه بالضرورية والحتمية ، وبذلك يضحى التاريخ البشرى نهرا ذا مجرى مرسوم ، يدفع البشر بأمواجه الدافقة دون أن يستطيعوا فكاكا . وكيف لا وهذا القانون بموضوعيته المطلقة — بمنجاة عن التأثر بأية إراد بشرية ، سواء فى ذلك مكتشفة نفسه ، أومن ينفذونه على واقع الحياة ، أومن يعارضون إرادته الجازمة التى لا يعرف الاحتمال أو الجواز إليها سبيلا ؟

فالبشر — وهم العامل الأساسى والوحيد فى إحداث الأحداث ودفع خطوات التاريخ — كما يقرر ماركس نفسه — يتجردون بجانب ذلك القانون الابدى المطلق من كل اختيار أو ارادة فى أفاعيلهم ، وهؤلاء البشر أرادوا أم كرهوا — مسوقون إلى تنفيذ الأدوار التى رسمت لهم فى أطار ذلك القانون المطلق ، ومرغمون على الانخراط فى تياره الجارف الذى لا يمكون إزاءه صرفاً ولا تحويلا .

---

(١) وولفس : مدخل لفلسفة التاريخ ص ٣١ — ٣٢ ترجمة أحمد حمدى محمود .

فأولئك الذين يسومون الإستغلال — على النحو الذى تقرره تفاصيل القانون — يسومونه بدافع لا يملكون تجاهه اختياراً أو إرادة، ولو اتفقت كلمتهم قاطبة على العدل والنصفة استجابة لوازع من الأخلاق أو الدين أو الدولة فلن يغنى هذا فتيلا ، وسيعودون سراعاً إلى طبيعتهم الأولى ، وهؤلاء الذين يسامون الإستغلال يسامونه أيضاً وكأنه الحتم اللازم الذى لا مصرف عنه ولا محيد ، وعليهم إذن أن لا ينخدعوا بما قد يبديه نحوهم أولئك المستغلون من إنصاف أو عدالة ، فليس ذلك إلا خدعة وقتية كاذبة يقصد بها تخديرهم ومداهنتهم والهاؤهم(١) .

فهل يمكن للعقل الخالص المجرد أن يسلم بهذه الدعوى الأساسية فى النظرية الماركسية ؟.

إننا حين نفحص القوانين المختلفة نجد أن ثمة نمطين رئيسيين من القوانين ، فأولهما القوانين الفيزيقية التى تتناول ماعدا الإنسان من ظواهر الطبيعة المادية التى تملأ أرجاء الكون، وثانيهما القوانين التى تتناول الظواهر الإنسانية ، أو التى يدخل الإنسان طرفاً فيها ، فاعلا مؤثراً ، أو منفعلا متأثراً .

فأولاهما إذن قوانين موضوعية تقاس بالكم لا بالكيف ، بل ربما كان المقياس الكمى هو مرد صبغتها الموضوعية ومبعث إطلاق مصطلح القانون عليها، لأن المقياس الكمى هو المعيار الذى يصلح للاحتكام إليه إذا اشتجر الخلاف بين المختلفين فى أمر تلك الظواهر ، ولأنه وحده الذى يكفل لها العمومية والكلية وشمول الإنطباق .

أما النمط الثانى من أنماط القوانين فهى تلك التى تتناول الظواهر

---

(١) قارن بوليتزر : المصدر السالف ص ١٠١ — ١٢٠

الانسانية ، والباحثون فى العلوم الانسانية لا يزالون — حتى يوم الناس هذا — فى ريب من أمرها ؛ فهل يتوفر لتلك العلوم من ثابت الدعائم ووطيد الاسس ما يصح أن تقوم عليه «القوانين» ، أم أن الانسان قد كان وسيظل موجودا زئبقيا يصعب — بل يستحيل — وضعه أو وضع ظواهره داخل إطارات محددة لا يحيد عنها قيد شعرة ؟

وأياما كان الرأى السديد فى هذه المشكلة التى أثيرت — ولا تزال تثار منذ التقدم العلمى السريع الذى أحرزته العلوم الطبيعية ، فان ثمة صعوبات عدة تكتنف هذا النمط من القوانين الانسانية .

فهناك صعوبة « التعميم » الذى يتطلب ضربا من التماثل بين الاناسى المختلفين زمانا ومكانا وإدراكا وأسلوب حياة ، وهناك صعوبة «الاطراد» أعنى صدق هذه القوانين على المستقبل كصدقها على الماضى والحاضر ، كيما يصح الحديث عن قوانين تصدق على آنات الزمان بأسرها ودون استثناء[١] .

يقول ريموند أرون فى كتابه « مقدمة لفلسفة التاريخ » .

اذا كنا نقصد « بقوانين التاريخ » أية نتائج « متماثلة » حدثت فى ظل ظروف أو أوضاع خاصة ، فان مثل هذا التماثل كثيرا ما يتحقق فى بعض فترات التاريخ ، ولكن الصعوبة الحقيقية تتمثل فى اكتشاف « نهج » يسير التاريخ وفقا له ، ويتكرر بناءا عليه وقوع تلك النتائج[٢] .

وثمة صعوبة ثالثة ينبغى أن تؤخذ فى الحسبان ، وهى تلك التى تتعلق بعامل

---

(١) قارن : كارل بوبر : عقم المذهب التاريخى ص ٢٠ - ٨٠ ترجمة د/ عبد الحميد صبره .

Raymond Aron : Aintroduction ot the philosophy of History z P, P 238 239

« الجدة » ، و « المبادأة » فى التاريخ البشرى ، فبرغم ما قد يلوح من تماثل ظاهرى بين أحداث تاريخية اتفق أن حدثت على فترات متباعدة ، فهو أن « الانسان » لم يفقد يوما ما يتميز به من اضافة « الجديد » الى عناصر تبدو قديمة . فيصطبغ الحدث التاريخى المتكرر فى مظهره بلون جديد حين يحدث مرة اخرى ، ويصدر — من ثم — عن دوافع وبواعث مغايرة ، وتكون له « دلالة » مغايرة أيضا .

نقول إن هذه الصعوبات المنهجية جميعا تكتنف قانون الماركسية الأوحد الذى يراد له الانطباق على ماضى الزمان وآتيه دون تخلف او استثناء .

فالماركسية قد أخذت العامل الاقتصادى وحده من بين العوامل التى تشكل الظروف المعقدة التى تحيط بالانسان ، وأحكمت غلق الابواب أمام غيره من العوامل ، وفى ذلك نوع من « التعميم » الساذج المبسط الذى يقوم على افتراض أن كل صراع يدور بين فئتين من الاناسى — فى أى زمان أو مكان — فانما هو صراع يدور حول محور الاقتصادوحده .

والحق أن الانسان الفرد داخل الجماعة لا يخضع الخضوع المطلق لهذا العامل وحده ، حقا إنه يعيش ظروفه الاقتصادية ، ولكنه يعيش فى الآن نفسه ظروفه الأسرية ، والنفسية والسياسية ، والروحية ، وكل واحدة من هاتيك الظروف — وإن كان تشترك مع بقيتها فى تشكيل الواقع السلوكى للانسان — إلا أن لكل منها أيضا مجرى خاصا تنفرد به ، وقد يغلب على كل تلك العوامل فى لحظة أو لحظات ، فطراز الحياة الانسانية أكثر تعقيداً من الارتداد به « بقسوة وبصورة آلية إلى العامل الاقتصادى وحده »(١) .

---

(١) سيمون : المصدر السابق ص ١١٧

ولقد نعلم — كما يعلم أى دارس للماركسية — أنها لا تنكر « وجود » مثل هذه الظروف ، ولكنها تقوم بارجاعها بأسرها إلى عامل وحيد فريد، هو العامل الاقتصادى ونعلم كذلك انها تعتبر بقية العوامل الانسانية مجرد بناءات فوقية saper structure أو مجرد «استجابات» للعلاقات الاقتصادية.

ولكنا — هنا — نكتفى بالتساؤل من الناحية المنهجية وحدها .. أى مبرر سوغ للماركسين اختيار هذا العامل الاقتصادى وحده لكى يكون أساسا — لا أساس سواه — لبقية تلك الابنية ؟ أليس يفصح ذلك الاختيار بعينه عن تسطيح شديد لأعماق الحياة الانسانية وتجريد لها من خصوبتها وثراءها وعمقها الباطن ؟ .

أليس يفصح ذلك الاختيار بعينه عن نظرة أحادية الجانب ، قاحلة المضمون ، جدباء المحتوى . وبالتالى عن « تعميم » مخل تضيع معه هوية الانسان وطبيعته المتشابكة المتفاعلة ؟ .

إننا إذا أرجعنا البصر إلى نظرة القرآن الكريم إلى العوامل البشرية المحركة التاريخ فسوف يتبين لنا فى جلاء ووضوح أنها لا تفصل عاملا منها عن بقية العوامل الاخرى ، وتضعها جميعا فى مواقعها الصحيحة من الحياة والتاريخ ، وما ذلك إلا لأن تلك العوامل — من التفاعل والتشابك وتبادل التأثير — بحيث أن بتر واحد منها ، والانغلاق بين أسواره حقيق بأن يحجب عن العيون رؤيتها الصحيحة لطبيعة الانسان الكاملة (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب).

فالنظرة القرآنية تضع أيدينا أولا على الفطرة المركوزة فى نفوس البشر من «حب الشهوات» ، وبهذا تتأسس للعوامل الظاهرة جذورها العميقة فى باطن النفس البشرية ، ثم تضع أيدينا على العامل الاسرى ثم العامل الاقتصادى ، بدون إنكار أو استنكار ، ولكن بدون انغلاق فى أسوار أحدهما أو كليهما ،

ثم تضع أيدينا — فى نهاية الآية — على العمق الروحى الذى ينبغى أن يتخلل تلك العوامل السابقة فيربطها برباط محكم من الاخلاق والقيم ، ويبقى بعد ذلك مستقرا ومآبا يفيء البشر إليه بعد طول التجوال ، وشدة الكدح ، وقسوة المعاناة .

والنظرة الماركسية — على هذا النحو أيضا — تسقط من حسبانها تماما ما يتميز به الانسان ذو الوعى والحياة من «الجدة» و «المبادأة» ؛ فهى اذ تنغلق فى أسوار العامل الاقتصادى وحده ، وتزعم اطراد فعله ماضيا وحاضرا وآتيا تغلق فى نفس اللحظة أمام الفعل البشرى أى نوع من «التجاوز» أو «الاستشراف» أو «العلو» ؛ وبذلك توصد أمامه جميع المنافذ التى يمكن بها أن يضيف «جديدا» إلى ما كان ، فماذا تكون «الجدة» أو «المبادأة» إن لم تكونا خروجا عن رقابة قوانين المادة والنفاذ منها و «التعالى» عليها ؟ وماذا تكون «الجدة» أو «المبادأة» إن لم تكونا طموحا وتوثبا إلى ما هو «خير» من هذه العوامل التى طفقت البشرية تدور بين رحاها بمقتضى ضروراتها الحسية والجسدية ؟ .

ومن أجل ذلك يعقب القرآن الكريم تقريره لتلك العوامل بدعوة علوية إلى «العلو» عليها وتجاوزها استشرافا الى ما هو خير منها ، وبهذا التصور تنبسط أمام الانسان مساحات «الفعل» ، فلا يظل مغلولا بأصفاد تلك العوامل دائرا فى فلكها المعروف المشهود ، وإنما تنفسح أمامه الآماد والابعاد لنوع من «الخير» جديد ، ولنمط من «الفعل» جديد ، ولتصور الكون جديد ، بينما لا تستطيع الماركسية أن ترنو إلى شيء من ذلك ؛ لأن الانسان — كما تصورته — من المادة وفى المادة والى المادة ، أستار صفيقة وحجب غليظة وحواجز كثيفة ليس الى النفوذ منها سبيل ! ! !

* * *

وهل يمكن للعقل الخالص المجرد أن يسلم بما يدعيه الماركسيون لقانونهم

هذا من عدم التأثر بالارادة أو الوعى البشريين ، سواء فى ذلك مكتشفه، أو من ينفذونه أو من يعارضون فعله ؟ .

وبعبارة اخرى : هل نستطيع التسليم للماركسية بما زعمته لقانونها من موضوعية مطلقة ، شأنه فى ذلك شأن قوانين الضغط الجوى والجاذبية مثلا ؟ .

عندما نرجع الطرف الى النمطين الرئيسيين للقوانين — كما سلف الحديث عنهما منذ برهة — نجد أن القوانين الفيزيقية التى تتناول الظواهر المادية تقوم أساسا على « المشاهدة » — سواء المجردة منها أو المعملية — وكلتاهما على السواء تفترض قدرا من التبادل أو « التأثر » بين المشاهِد والمشاهَد ، مما يؤدى إلى فقدانها نسبة ما من الموضوعية الصارمة ، وقد لجأ الفيزيقيون إلى تحديد هذه النسبة من خلال ما يدعى بمبدأ « اللاتعين » .

ثمة اذن نوع من تبادل التأثير بين المشاهِد والمشاهَد — حتى فى تلك القوانين التى تنصب على الظواهر الفيزيقية الثابتة التى لا « جدة » لديها ولا « مبادأة » ، بل رتابة وانتظام وانضباط ، ومع ذلك — كما يقول برتراند رسل — أن الذات والموضوع — أو المشاهد والمشاهد — يوجدان فى عالم واحد يخضع كل شىء فيه لتبادل التأثير (١) .

فاذا كان هذا النمط الفيزيقى من القوانين بهذه المثابة فكيف يكون الحال فى تلك القوانين التى يمثل الانسان فيها : الذات والموضوع معا ، أو المشاهد والمشاهد جميعا ؟ .

وكيف يكون الحال فى ذلك القانون الماركسى الذى ادعيت له الموضوعية

---

(١) قارن : برتراند رسل : النظرة العلمية ص ٨٢ - ٩٥ ترجمة عثمان نويه

المطلقة ، وادعيت له — أيضا — الهيمنة الكاملة على السلوك البشرى — الفردى والجماعى - بحيث لا يسير ذلك السلوك إلا فى مجراه المرسوم ، لا يحيد عنه قيد أنملة ؟ .

كيف يحكم هذا القانون - فى ضوء ما أسلفنا - سلوك الناس وطرائق أفاعيلهم ومنحنيات رغباتهم ودروب إراداتهم ، وكأنما هو رب - من دون الله - متصف بالتعالى والأزلية ، فلا تنقض له مشيئة ، ولا يملك البشر من أمره دفعا ولا صرفا ؟ .

لقد فطن كثير من الباحثين إلى هذه النقطة السالفة . فألمح كارل لويس إلى العلاقة بين اللاهوت اليهودى والمسيحى ، وبين المسئوليـــة التى تضعها الماركسية على كاهل البروليتاريا قائلا : إن سير المجرى التاريخى الذى وضعته الماركسية يشبه إلى حد كبير المشروع العام للتفسير المسيحى - اليهودى للتاريخ[١] بينما وصف باحث آخر الماركسية بأنها « لاهوت التاريخ »[٢] .

وهكذا ارتكزت الماركسية على تلك المقولة الهشة التى يأبى البحث المنهجى التسليم لها بالموضوعية أو المطلقية ، ثم حولتها - بجرة قلم إلى أساس صلب ، ثم طفقت تدور حول هذا الأساس وتطوف به ، وتتعبد فى محرابه حتى تحول - فى نظرها - إلى إله نافذ الكلمة مطلق الإرادة (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وجعل على سمعه وبصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله) .

ولئن كانت هذه الآية الكريمة تصور أدق تصوير موقف الماركسية من الحقيقة ، فإنها من جهة أخرى تصور أدق تصوير موقف الفيلسوف

---

1 Karl : lowith Meaniug of History. p 44—45

(٢) سيمون المصدر السابق : ص ١١٥ - ١١٦ .

الألمانى « هيجل » الذى احتذت الماركسية حذوه ، وتابعت خطاه ، بل قصور أدق تصوير لموقف الفكر البشرى بعامة من ، « الحدود القصوى » للإنسان والكون ، كما سنرى عما قليل .

فقد كان هيجل يرى أن أحداث التاريخ يرتبط بعضها ببعض بصلات عضوية ، وأن هذه الصلات لا يمكن تفسيرها إلا فى ضوء الروح القومية أو العبقرية القومية التى تعتبر أحداث التاريخ تعبيرا عنها وانعكاسا لها .

وجاء ماركس لكى يوافق على ما ارتآه هيجل بشأن الصلات العضوية بين أحداث التاريخ ، ولكنه رأى ـ خلافا لسلفه ـ أنه ليس ثمة حاجة إلى استجداء أسرار « الروح القومية » لتفسيرها ، بل هناك العامل الاقتصادى وهو كفيل ـ عنده ـ بهـذا التفسير ؛ فالدور الرئيسى فى أحداث التاريخ لا تضطلع به الأمم والقوميات ، بل الطبقات الاقتصادية المتصارعة(١) .

ومهما كان من أمر تلك المقارنة الوجيزة فهى توضح لنا بجلاء كيف يكون اختيار « واحد » من بين العوامل المحركة للتاريخ وتأليهه وتقديسه : اختياراً بغير أساس أو مبرر ، إلا مبرر الميل والهوى وحدهما ، ثم « كلما دخلت أمة لعنت أختها » ، فلا ماركس أرضاه تفسير هيجل ، ولو بعث هذا من رقدته لرفض مقولة ماركس من أساسها ولو جاء ثالث لرفض كليهما وهكذا بلانهاية !!

وليس لهذا كله سوى محصلة أساسية ، وهى أن مختلف مناهج الفكر البشرى حين تختار واحداً من هذه العوامل العديدة المحركة للإنسان والتاريخ وتضفى عليه وحده كل الاهمية ، وتراه ـ وحده ـ الحقيق بأن يحكم مسيرة

---

(١) لمزيد من المقارنة يراجع : فايندلى

«Hegel» Re examination. p. 75

وأيضا : وولفس : المصدر السابق : ص ٢١٣ ـ الترجمة العربية .

البشر ومصيرهم ، أقول إنها حين تفعل ذلك فهى مطالبة ـ قبـــله ـ بأمر جوهرى كيما يكون اختيارها صحيحا وتفسيرها قويما ، هذا الأمر الجوهرى هو الانسلاخ تماما عن الهوية البشرية التى تكتنفها هذه العوامل ، فتتأثر بواحد منها ـ فى ظل ظروف معينة ـ بحيث يسد عليها الأبواب والنوافذ ، فلاترى غيره ، ولاتلقى بالا إلى ماسواه من العوامل .

إنها ـ أعنى تلك المناهج البشرية ـ حين تختار واحداً من تلك العوامل دون سواه مطالبة بأن ترى بشريتها من « الخارج » أى تراها ـ وهى فى حالة « لا انسانية » ، حتى تظهر عارية مجردة جلية الابعاد .

فالإنسان ـ حين يكتنفه السحاب الكثيف المتراكم ويحيط به من كل اتجاه ـ لايستطيع رؤية هذا السحاب رؤية كاملة واضحة جلية ، ولا مفر له إذا ابتغى تلك الرؤية على وجهها ـ من الخروج من دائرة ذلك السحاب قليلا أو كثيراً ، لكى يراه من البعد ، وحينئذ يمكن له أن يحدد وضعه المكانى وحدوده وأبعاده ، وبدون هذا الابتعاد هيهات أن تتم الرؤية أو يكتمل التحديد .

وكل فكر بشرى ـ يزعم لنفسه القدرة على رؤية « الحدود القصوى » ـ مطالب بهذا الانسلاخ وذلك البعد ، وبدون ذلك يكون الحديث البشرى عن الحقيقة الكاملة المجردة حديث خرافة لايزيد . . . ولكن هل يستطيع الإنسان أن يقوم بهذا الانسلاخ ، وهويته أنه إنسان أولا وآخرا ؟ هل بامكان صاحب المنهج البشرى ـ هيجليا أو ماركسيا ـ أن يتجرد لحظة عن هويته البشرية لكى يحدثنا بعد ذلك حديث الحقيقة الذى لايخطىء ؟ .

هنا تكمن المأساة .. مأساة الإنسان الذى يرسم له خياله آمادا لاتبلغها طاقاته الادراكية أوملكاته العارفة .

وتفاديا لهذه المأساة وتجنيباً للإنسان مزالقها تكفلت الأديان الصحيحة

ببيان تلك «الحدود القصوى» ، بوحى يأتى من « خارج » نطاق الإنسانية ، ومن وراء دائرتها .

ولا تتجسد تلك المأساة بقدر ما تتجسد فى النهج المادى فى التفكير - بمختلف دروبه ومسالكه وصفوفه - ويبرز من بينها ذلك التحديد الماركسى للعنصر المحرك للتاريخ بداية ونهاية بالعامل الاقتصادى وحده .

إن كارل ماركس إنسان مغموس فى نفس الظروف الاقتصادية التى ادعى أنها وحدها تحرك مسيرة التاريخ من حده الأقصى إلى حده الأقصى ، فمن اللازم إذن أن يكون ماركس نفسه قد أدرك ذلك بلمحة كلية «لا إنسانية» ذرعت التاريخ والانسان جيئة وذهابا ، ومن مبتدأهما حتى منتهاهما ، فى لحظة فلكيه لازمانية ، انطوت لها الازمان والآباد .

لنتخيل «ما جبلين شاخين يفصل بينهما سهل فسيح منبسط ، ولنتخيل مخلوقا يستطيع أن يقطع هذا السهل ويسعى فيه «ا شاء له السعى ، ويزداد معرفة بأبعاده وعناصره يوما إثر يوم ، ولكن ما أصابه من نجاح فى حدود هذا السهل المنبسط يغريه بأن يستشرف إلى هذا الجبل أو ذاك ، ظنا منه بأن النجاح سيحالفه هذه المرة أيضا ، ولكن قدراته المحدودة تتعثر على غير هدى ، وقواه القاصرة تتبدد فى غير طائل ، وبرغم ذلك يعاود المحاولة ويتابع السعى ، ويلهث وراء الامنية ، والاخفاق يتكرر ، والفشل يتتالى ، وكلما جاءت أمة لامت سابقتها ، ثم ... كررت السعى وعاودت المحاولة ، دون أن تدرك أن « السر » يفوق ما تمتلك من طاقات ، وأن الأمانى لا تتحقق بمجرد التمنى والتشوف ، وأن الاخفاق هو المصير ، مهما تكررت المحاولة وتتابعت الجهود .

هذه الصورة - إن صحت - تجسد حال هذا الموجود البشرى الذى منحه الله زمانا محدودا ، ومكانا محدوداً ، ومجالا معرفيا محدوداً ، وطاقات محدودة

وطلب منه أن يسعى فى تلك المجالات ما شاء له السعى « وأن ليس للإنسان إلا ماسعى وأن سعيه سوف يرى » ، وذلل له مجالات السعى فى البر والبحر والجو ، لكى يوظف طاقاته فى فض أسرارها وكشف مخبوءاتها ، وسرعان ما أنجز فى سعيه وظفر ، وازداد بالانجاز والظفر نشوة وغرورا ، وجرأة وجسارة ، فإذا به يتطلع إلى « ماوراء السعى » ، ويتشوف لمعرفة الحدود القصوى بعقله وحده ، ويطمح إلى بلوغ عتبات « السر » بوسائله المحدودة ومناهجه القاصرة ، دون أن يسأل نفسه : كيف يعثر عليه ، وممن يطلبه ، وإلى أى مدى يتاح له أن يظفر به ، وليس ذلك إلا عند عالم الغيب « الذى يعلم السر فى السموات » ، و « يعلم السر وأخفى » ، فهو العليم بالنشأة الأولى « هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجنة فى بطون أمهاتكم » ، وهو العليم بالنشأة الآخرة « ثم الله ينشىء النشأة الآخرة » .

على الموجود البشرى إذن أن يلتزم « منهجيا » بالمسلك السديد فى معرفة تلك الحدود القصوى ، وأن يستمد تلك المعرفة - إذا أراد - من معين « لا إنسانى » بالضرورة ، لأن تلك الحدود القصوى المتعالية على مدارك الإنسان : سر مغيب محجوب ، يلتمس عند خالق الكون والإنسان ، العالم بالسر والنجوى ، بالورقة التى تسقط من فنن شجرة ، وبالحبة التى تطمرها ظلمات الأرض .

لاشيء بعد ذلك يمكن لنا أن نقوله بثقة ويقين عن ذلك التأكيد الماركسى الجازم بأن قانون الصراع الاقتصادى سابق على وعى الناس ، متقدم على إرادتهم سوى أنه مسلمة وضعت اعتباطا ، وبعد مشاهدات لجة لقطاعات مبتورة من الحياة الانسانية الخصبة الحافلة المديدة ، وعلى تلك المسلمة الفجة الهشة شيدت الماركسية قضايا مروعة رهيبة النتائج ، ليس أقلها - كما سنرى - أن تسحق الطبقات الكادحة مستغليها ، وأن تمحق كل البناءات الخلقية والدينية والاجتماعية والحضارية التى عرفتها البشرية خلال أجيالها المتعاقبة .

فلو كانت الماركسية قد شيدت — على مسلمتها تلك — بمجـــرد قضايا نظرية تدور فى أذهان الفلاسفة ، وتواجه بالحجة أو تقابل بالبرهان لهان الخطب ، ولكن ماركس نفسه يأخذ على الفلاسفة — فى عبارة شهيرة له — أنهم « وقفوا حتى الآن عند حد تفسير العالم بطرق مختلفة ، بينما المهم هو تغييره(١) » .

فاهتمام ماركس لم يكن منصبا — فى لبابه — على مجرد المضمون التأملى النظرى لقضيته تلك ، بل كان تواقا إلى دفع عجلة الأحداث لكى تسير فى المسار الذى يبتغيه ، وتنتهى إلى النتائج الرهيبة التى يرنـــو إلى بلوغها فى الحاضر والمستقبل ، فلو أن أحدا — كما يقول ولقس بحق — أظهر له أن نظريته لا يمكن أن تنطبق على العصور البعيدة أو على الشعوب المختلفة بأسرها لشعر ماركس — بالتأكيد — بالحقد والغيظ — وإن كان مع ذلك سيقبل الاعتراض فى هدوء ، طالما أن فاعلية نظريته بالنسبة للتاريخ الحديث قد ظلت دون أن تمس(٢) .

فكل ما يريده ماركس إذن هو أن تبتعث تلك النظرية فى نفوس العمال جذوة الحقد والدمار ، وتلهب فى كيانهم داعية التقويض لكل دين ، وكل نظام ، وكل أخلاق عدا ما تشير به الماركسية ذاتها ، وهذا هو ما يعنيه « بالتغيير » الذى لم يلتفت إليه الفلاسفة قبله ، ولم ينـــل من اهتمامهم ما كان جديرا به .

* * *

وينبغى علينا فى هذه النقطة أن نتساءل ... ألا يتعارض ذلك « التغيير » الذى يطمح إليه ماركس ويلحف عليه أعظم الالحاف مع تلك العلاقات

---

(١) ماركس : أقوال فى فوير باخ . القول الحادى عشر .

(٢) سيمون : المصدر نفسه ص ١١٣ — ١١٤

الضرورية الحتمية التي أنتجها ذلك القانون الماركسي السابق على وعي الناس وإراداتهم ؟ .

ألا ينتج لنا ذلك القانون جبرية صارمة لا أثر فيها لضوء الحرية ، أو بصيص الوعي والارادة ، طالما كان هذا القانون لايبالي بإرادة ولا يأبه بوعي ، ولا يكترث بمشاعر الاناسي أو حرياتهم في جنب ذلك « الحتم » الأبدي المطلق الذي ينسبونه له ؟ وبعبارة أخرى . . . هل للحرية مكان في الفكر الماركسي الذي يحكمه ذلك القانون الحتمي الصارم؟ على هذا التساؤل الجوهري يجيب اشياع الماركسية بأن الحرية تتمثل لديهم في تقييد الفكر والعمل بضرورة التاريخ ، فالكائنات الحرة هي التي تعي الاتجاه الضروري للتاريخ، وتعمل في خطه وتسير في منحدره(١) .

فالحرية لدى الماركسيين — كما يحددها هذا التفسير — تتمثل فحسب في الانجراف مع تيار الضرورة التي زعموها ، ضرورة القانون الذي لامحيد عنه، وفي الاذعان لتياره الدافق ، وعلى الارادات البشرية والوعي البشري أن ينصاعا انصياعا لامرد له في خضم ذلك التيار ، وفي ذلك فقط تتمثل الحرية !! .

أية حرية هذه التي تسلب حين تعطى، وتفقد حين توجد ؟ .

أية حرية هذه التي تعتبر الارادة والوعي البشريين مجرد تكوينات عضوية لاتختلف في شيء عن التكوينات البيولوجية أو الفسيولوجية التي تخضع كخضوعها لقانون الضغط الجوي وتذعن كاذعانها لقانون الجاذبية ؟ .

---

(١) سيمون: المصدر نفسه ص ١١٣ — ١١٤

إن الحرية — كما نفهمها — لاتتحقق إلاحين يختار الانسان الحر بين البدائل المتاحة، ثم ينجم عن إختياره هذا «معطى واقعي» يمكنك أن تجده على أرض الواقع حين تلتمسه، فهل يستطيع الإنسان — بحرية الماركسيين هذه — أن يختار — مثلا — بين الاذعان للقانون الماركسي أو عدم الاذعان له ؟.

وهل يستطيع مجموعة من الأناسي — بحرية الماركسيين هذه — أن يرفضوا القانون، فيعطلوا سيره، ويمنعوا تياره الدافق من الجريان ؟.

وهكذا تصير الحرية ويصبح الوعى والارادة — لدى الماركسية — مجرد أسماء فاقدة لمضموناتها، مجرد «غدد» أو «أعضاء» تخضع خضوعا مطلقا لهيمنة النظام البيولوجى أو الفسيولوجى، دون أن تملك أدنى ذرة من الفاعلية أو التأثير .

فكيف يطلب من تلك الغدد أو الأعضاء أن تقوم بدورها في «التغيير» المراد إحداثه ، وهذا التغيير حادث حتما لامرد له ؟ .

والطريف فى هذا الأمر — إن كان ثمة طرافة — أنه منذ أن تجسد القانون الماركسي فى التجربة الشيوعية على الصعيد العملى ، أضحت «الحرية» تتمثل — هذه المرة — فى الخضوع لسياسة « الحزب » ، وأصبح المطلق «الذى يسبق إرادة البشر ووعيهم» هو منطلقات الحزب وسياسات الدولة ، وأمسى الفعل الواحد يكال بمكيالين ، فهو فعل حر بطولى متسق مع التاريخ إذا اتفق مع المنحى الشيوعى السوفييتى، وهو — ذاته — شائن تافه عبودى إذا اتجه ضد هذا المنحى، كما أن «النتائج» التى تطمح ديكتاتورية البروليتاريا إلى تحقيقها تكون راقية وبطولية ونضالية ، ونفس النتائج إذا حققتها الاشتراكية الفابية فى إنجلترا، أو الاشتراكية النقابية على النمط الاسكندنافى مشينة وبرجوازية ومتعفنة، وعلى هذا النحو يمجد الكاتب الماركسي (أداجون) بقلم واحد: احتلال روسيا لبلاد البحر البلطى وعدوانها على فنلندا — أبان

الحرب العالمية الثانية — ويعتبر ذلك عملا رفيعاً وأخلاقياً ، ولكنه — بنفس القلم — يذم قرار الحلفاء بقطع الطريق على الألمان ببث الألغام فى المياه النرويجية ، ويعتبر ذلك ميكافيلية برجوازية شائنة !! .

فهل بإمكان المرء أن يقتنع بأن معسكرات التعذيب فى الشمال، والتطهير البوليسى الجماعى ، والتفنن فى محو إرادة الجماهير ، وخنق أنفاس كل رأى أو الاكتساح الغاشم لأفغانستان كل أولئك يمثل ضرورة التاريخ المطلقة، وأن على الارادة والوعى البشريين أن يمجدا هذه الضرورة ، ويسبحا بحمدها ويذعنا لمشيئتها ؟ .

يقول أندريه بونار ممتدحا النظام السوفيتى لتمثيله النظرية الماركسية خير تمثيل «إن قتل الشيوعى فلاحى قريته الذين يحبهم ، وإعدامه لهم من حيث أنهم أساءوا الخير المجموع بدافع المنفعة أو الخبث: عمل مثالى من أعمال الشجاعة. لأن الأمر حينئذ لا يتصل بالإنسان نفسه، أو بمن يحب، بل يتصل بمنح البشر — فى الغد — حياة أفضل ، تنطوى على معنى لا تملكه من قبل(١).

فهل بامكان المرء أن يسلم بمثالية عمل شائن كهذا ، ليس فيه إلا جريمة، سفكت فيها الدماء، ثم يعتقد أن هذا هو مسار التاريخ وحتميته؟ .

إنها — مرة أخرى — مأساة الإنسان فى النظرية الماركسية، «تقنين» لأسوء الغرائز فى النفس البشرية ، و «تنظير» لأشرسها وأكثرها وحشية ، كل ذلك داخل قناع براق من الإدعاءات العريضة «بالكفاح» و«النضال» و «حقوق الجماهير» !!! .

فإذا كنا — كموجودات بشرية — نتعشق الحرية ، ونمقت العسف ونبغض الارهاب فليس علينا أن ندين التجربة الشيوعية أو نندد بها على

---

(١) بونار: نحو مذهب إنسانى جديد... نقلا عن سيمون ص ١٢٩

الصعيد العملى التطبيقى بقدر ماندين تلك النظرية التى انبعثت عنها وقامت عليها،وليس ستالين أوبريا — برغم سوآتهم وأفانينهم فى العسف والخسف والتسلط والجبروت — الانتاجا طبيعيا للنظرية الماركسية فى أصولها الأصيلة، ولا يخدعننا أن «الحزب» قد أدانهم وندد بهم[1] ، فلم يكن النظام الستالينى مجرد « خطأ » فى التنفيذ ، أو « إنحراف » فى التطبيق ، كما يدعى أشياع الماركسية ،لأن الأنظمة الماركسية بأسرها لامهرب لها من الوصول بطريقة أو أخرى إلى نفس النتائج التى رسمتها خطوط النظرية منذ البداية ، مهما اختلفت البراقع والأردية !! .

(١) يراجع ترجمة خطاب خروشوف إلى اللجنة المركزية للحزب الشيوعى السوفيتى، بشأن التنديد بنظام ستالين (سلسلة الناقوس) .

الفصل الثالث

دعائم القانون الماركسى

الدعائم الثلاث — حضارات متأبية على التفسير الماركسى — كيف تطورت وسائل الإنتاج — مفهوم الصراع — المصلحة الاقتصادية والطبقية — البناء التحتى والبناءات الفوقية — التصور القرآنى لتكوين الجماعة .

* * *

ها نحن أولا بازاء القانون الأساسى الذى تفسر به الماركسية تطور التاريخ الإنسانى منذ بدايته حتى نهايته، وتلقى عليه ثقلا جسيما لا يقف — كما رأينا — عند دائرة الفكر النظرى التأملى ، بل يتعداها إلى تحديد المصير النهائى للبشرية فى مستقبلها القريب والبعيد ، وإن سالت فى سبيله دماء ، أوخربت أخلاق ، أو انهارت حضارات .

يعتمد هذا القانون على دعائم عدة ، أولاها أن تاريخ الإنسانية — فى صميمه — يتمثل فى صراعات موصولة متعاقبة بين طبقات متعارضة ـ أساساـ فى مصالحها الاقتصادية ، ومن ثم فهى متناقضة فى مشروعاتها وأنماط سلوكها ، ومتنابذة فى مسلماتها الخلقية والروحية والقانونية والسياسية بصفة عامة ، وبعبارة أخرى فإن تاريخ البشر يتمثل فى كلمة واحدة هى «الاستغلال» ؛ ولست بناظر فى أمر البشر حيثما وأينما كانوا إلا وجدت طبقتين ، إحداهما تسوم الاستغلال ، بينما تسام الاخرى هذا الاستغلال ، «فالصراع» الناشىء

عن الاستغلال ضربة لازب فى أى تجمع بشرى ، بلا هوادة ولا عــدل ولا شفاعة .

يقول ماركس وانجلز فى « البيان الشيوعى » إن تاريخ كافة الجماعات الحاضرة والماضية هو تاريخ الصراع بين الطبقات ، إن الحر والقن، والنبيل والسوقة ، والسيد والرقيق ، وبكلمة شاملة : المضطهد والمضطهد يتصارعان تارة خفية وتارة علنا ، صراعا ينتهى فى كل مرة باعادة تشييد المجتمع ، أو بانهيار الطبقات المتنازعة(١) .

وثانية هذه الدعائم أن « الطبقة » هى النواة الأولى ، والوحدة الأساسية فى التاريخ ، طبقا للمفهوم السالف ، ومن هنا فسوف يكون لزاما على الماركسين أن يبحثوا فى العوامل الأساسية فى تكوين الطبقة من جهة ، وفى تحديد مفهوم الطبقة من جهة ثانية .

فالعامل الأساسى فى تكوين الطبقة يكمن — فيما يرى الماركسيون — فى ملكية وسائل الإنتاج من آلات وغيرها ، ولئن كان المجتمع البدائى خلوا من الطبقات فذلك لأن إنتاجية المجتمع آنئذ كانت من الضآلة والقلة بحيث لاتكاد تكفى إلا مايحفظ على الأفراد حيواتهم ؛ فلم تكن ثمتئذ ملكية من أى نوع ، ومن أجل ذلك انعدمت الطبقة ، وفى فترة لاحقة تتغير الحال ، فتفيض الإنتاجية عن الحاجة ، ويستأثر بعض الأفراد بهذا الفائض دون بعض ، مما يؤدى إلى نشوء الملكية الخاصة ؛ فيصبح بعض أفراد الجماعة ملاكا ، وبعضهم الآخر أجراء ، فيقوم التعارض والصراع ، وتنشأ الطبقات .

---

(١) بوليتزر : المصدر السابق ص٥٩ ومايليها ج ٢ ، وأيضا ايفانيسيف : المصدر السابق ص ٢٣٥ — ٢٣٦ .

ومن هذا المنطلق تتحدد الطبقة لدى الماركسيين بأنها جماعة أو تقسيم داخل المجتمع تتعارض مصالحها الاقتصادية والاجتماعية مع مصالح جماعة أخرى .

وثالثة هذه الدعائم أن القوام الاقتصادى للمجتمع ، وهو مايطلق عليه الماركسيون « البناء التحتى » هو الأساس الذى تنهض عليه كافة النظم الأخرى للمجتمع وتستمد كيانها منه ، فالنظريات العلمية والجوانب الدينية والأخلاقية والفلسفية والسياسية ليست سوى « بناءات فوقية » تقوم على ذلك الأساس الاقتصادى ، ثم تعود فتدعم هذا الأساس التى صدرت منه ، فالنظام البورجوازى مثلا — كما يقول ستالين — يفرز بناءاته الفوقية الخاصة به ، ولكن هذه البناءات العليا تتغير فى اللحظة التى يذوى فيها البناء الاقتصادى التحتى للبورجوازية ، والتى انبثقت هى عنه(١) ، ومثل ذلك يكون الحال فى كل الأنظمة الاقتصادية التى مرت بها البشرية فى المسار الذى حددته لها الماركسية كما سنرى فيما بعد .

• • •

على هذ الدعائم يبدأ الفكر الماركسى فى استعراض تاريخ البشرية منذ عرفت ذاتها حتى عصرنا الراهن ، ويبنى على هذا الاستعراض رؤيته لمستقبل البشرية ومصيرها المحتوم .

مرت البشرية — طبقا للتصور الماركسى — بعدة أدوار ، كان أولها دور « المشاعية الابتدائية » التى لم تعرف البشرية فيه سوى الملكية الجماعية ، فلم يكن الإنتاج حينذاك من الوفرة بحيث يستأثر به فريق من الناس دون فريق

---

(١) ستالين : حول الماركسية فى علم اللغة ص ١٣ — ١٤ نقلا عن بوليتزر : المصدر السابق ص ١٢٧ ج ٢ .

ثم انتقلت البشرية إلى دور « البربرية السفلى » حيث عرفت البشرية فيه بعض وسائل الإنتاج المعدنية ، وذلك حين تم لها اكتشاف الحديد وغيره من المعادن ، ولكن لم يتهيأ المناخ بعد لاستخدام فريق من الناس كأجراء فى ممارسة الأعمال المختلفة .

ثم جاء دور « البربرية العليا » حيث تهيأ للبشرية أن يستخدم أغنياؤها فقراءها كأجراء يعيشون على الاجور ، ومن ثم أصبح الطريق ممهدا لانتقال هؤلاء الاجراء إلى « أرقاء » ، وتمثل هذا الدور فى المجتمع اليونانى ، ثم فى المجتمع الرومانى .

وحينئذ انتقلت البشرية — بعد فترة من الزمن — إلى دور « الاقطاع » حيث كان النبلاء أصحاب الاقطاعيات يملكون الأرض وما عليها ، ومن عليها ، وبينما يكدح رقيق الأرض فى زراعتها يأخذ النبلاء لانفسهم نتاج كدحهم ، ولا يتقاضى الرقيق مقابل كدحهم إلا ما يحفظ الحياة ويقيم الأود .

ثم جاء الدور البورجوازى حيث بدأ سكان المدن « البورجوازيون » يمتلكون رؤوس الأموال عن طريق التجارة ؛ بينما يتجمع عدد كبير من العمال الاجراء فى الأحياء الوضيعة القذرة من تلك المدن ، ويعيشون فى حالة بئيسة من الضنك والعوز والحاجة .

وفى هذا الدور تحس الطبقات الثلاثة التى تتقاسم المجتمع — بقايا النبلاء ، والبورجوازيون ، والعمال — بأن مصالح كل منها متعارضة مع مصالح الطبقتين الأخرتين ، ففى بداية الأمر يتحد الاجراء مع البورجوازيين ضد ملاك الأرض من النبلاء ، وعندما ينتهى الصراع بفناء الطبقة الأخيرة ، ينقسم المجتمع إلى طبقتين اثنتين ، مصالحهما متعارضة أشد التعارض ، وهما البورجوازيون وأصحاب رؤوس الأموال من جهة ، والعمال الأجراء « البروليتاريا » من جهة أخرى .

ويتلو هذا الدور دور الصناعات الرأسمالية الكبرى وهو الدور الذى يستحوذ — بدرجة عظمى — على اهتمام ماركس ، وفى هذا الدور تأخذ الثروات سبيلها إلى التجمع والتركز فى يدى قلة محصورة العدد من أصحاب رؤوس الأموال ؛ بما يضطر أصحاب المصانع الصغيرة — وهم الذين يشكلون «طبقة وسطى» بين القلة الباذخة الثراء، وبين الطبقة العاملة المعدمة — إلى الفناء فى أحدى الطبقتين ، والإندماج فى أحداهما ؛ بحيث يؤول الأمر فى النهاية إلى طبقتين اثنتين، بينهما من تعارض المصالح مالا يصلح معه توفيق ولا تقويم؛ تقف أحداهما فى أعلى الدرج ، تملك المال والقوة والسيادة ، وتقف الأخرى فى أدنى الدرج لا تملك مالا ولا قوة ولا سيادة ،وتعيش الفقر المدقع والضنك البئيس ؛ على أن هذه الطبقة الدنيا — كما يقرر التصور الماركسى — تزداد بتقدم الصناعات واطراد تطورها بؤسا فوق بؤس ، كما تزداد الطبقة العليا — بذلك التقدم والتطور — تملكا على تملك . وتخمة على تخمة، واكتظاظا على اكتظاظ .

وحينئذ — كما يقرر التصور الماركسى أيضاً — يصل التعارض إلى ذروته القصوى، فلاتجد الطبقة الدنيا حالتئذ مناصا عن الثورة، فقد أفعمت بالاهتياج والسخط على مستغليها، فماذا تفقد إن هى دمرت وقوضت إلا ما ترسف فيه من أغلال ؟ وماذا عليهـا لو هدمت أركان الدنيا وصروحها الإجتماعية الأخلاقية والدينية ؟(١) .

ويلفت نظرنا منذ البداية أن تلك الأحداث التاريخية التى استقى منها الماركسيون تفسيرهم لتاريخ الإنسان كله، أينما وحيثما وجد،لا تمثل إلا قطاعاً واحداً من بين قطاعات عدة يزخر بها هذا التاريخ ، وأعنى بذلك القطاع

---

(١) قارن بوليتزر : أصول الفلسفة الماركسية ص ٨٥ — ١٢٠ ج ٢ ، وص ١٦٠ — ١٨٣ ج ٢ وأيضاً : دافيد جست : الفلسفة المادية الجدلية ص ٥٠ وما يليها .

الواحد : التيار التاريخى الذى نشأ فى قلب أوربا ، أو على أكثر تقدير « التاريخ الأوربى » بجملته ، وكأنما الدنيا قد اقتصرت على ذلك التاريخ وحده ، فالحضارات الفرعونية والسومرية والبابلية والآشورية لم تحظ من اهتمام الماركسيين إلا بفتات المائدة ، أفليس استقصاء تلك الحضارات ومعرفة الجوانب المختلفة لها : أمراً هاماً — بل ضرورياً — لمن يبتغى حديثاً عن «الإنسان» وعن تاريخه؟ أو ليس أغفال تلك الحضارات وبخسها حقها فى تشكيل التاريخ الانسانى يعنى —بالدرجة الأولى— أن هذا التاريخ لم تؤخذ جوانبه كلها فى الحسبان ؟ وبالتالى فإن القانون الذى ينتهى إليه بهذه الملاحظات المبتورة قانون يلفه الشك والقصور والنقص ؟ .

وفى الحق أن إغفال هذه القطاعات العريضة من مسيرة الانسان عبر التاريخ إنما يعكس لنا اهتمام ماركس بشىء وحيد فريد ، هو التحريض على «الثورة» ، وليس وراء ذلك شىء ، فأين مناخ الثورة الملائم ؟ هل هو عند الفراعنة أو السومريين أو البابليين ، أو هو عند الأوربيين وحدهم دون سواهم ؟ أفيبعث المصريون أو السومريون أو البابليون من أجداثهم لكى يقوموا بثورة ؟ .

وجماع الأمر أن التيار الوحيد الذى استأثر على الاهتمام الماركسى هو التيار الأوربى ، ولو سلمنا جدلا بصحة انطباق تلك القوانين عليه فستبقى لدينا مساحات شاسعة من التاريخ الانسانى متأبية على ذلك التفسير الماركسى رافضة لقوانينه .

* * *

وأياما كان الأمر فإن الرسائل المتبادلة بين ماركس وانجلز قد عرضت فى ايجاز لهذه الحضارات ، فيقرر ماركس فى رسالة له إلى انجلز عام ١٨٥٣ أن « أديان الشرق هى تاريخه الاقتصادى » ، ثم يوضح انجلز هذه الفكرة فى رسالة له إلى ماركس فى نفس العام ، فيقول إن عدم وجود ملكية

الأرض هو بالحقيقة مفتاح كل أوضاع الشرق ، وفى هذا يكمن تاريخه السياسى والدينى .

ولكن كيف حدث أن الشرقيين لم يصلوا إلى ملكية الأرض حتى فى شكلها الاقطاعى ؟ يجيب انجلز : إن مرد ذلك إلى المناخ وطبيعة التربة الصحراوية . فهذان العاملان جعلا من «الرى الصناعى» الشرط الضرورى لقيام الزراعة، والرى الصناعى لا تقوم به إلا « حكومات مركزية» تشرف عليه وتنظم جريانه ، فإذا تعرض نظام الرى الصناعى القائم على حكومة مركزية لأى خلل تحولت مساحات كبيرة من الأرض المزروعة إلى صحارى قاحلة جرداء .

هكذا ينظر قطبا الماركسية إلى حضارات الشرق ،فيضعان عليها منذ البداية «لافتة» واحدة، وهى أن جذورها الأولى جذور اقتصادية ، وليس تاريخ الشرق الدينى — عندهما — بدعا من أى تاريخ لأية جماعة بشرية فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل ، فتاريخ الانسان — كما يريانه — حيثما دب إنسان أو تنسمت نسمة «تاريخ اقتصادى» منذ البداية،وعلى الوقائع التاريخية بعدئذ — مهما كانت عصية أو نافرة — أن تنصاع لتلك اللافتة . وأن تتكور فى دائرتها الحديدية وأن تتلائم طوعاً اوكرهاً مع قالبها الفولاذى العتيد ، ولكانى — ههنا — بما يدعى «سرير بروقسط» ذلك الكائن الميثولوجى الذى تحكى عنه الأساطير أنه كان ينيم فريسته البشرية على سرير صغير ، ثم يقتطع من جسدها جزءاً وراء جزء ، حتى يصبح طولها وعرضها فى حجم السرير ! !

وإذا فحصنا بدقة هذا التحليل الماركسى لتاريخ الشرق لوجدنا أنه يتميز بانعدام الملكية الخاصة، وحين تعمق انجلز فى هذه الميزة انتهى بها إلى سبب أكثر إغراقاً فى المادية ، وهو طبيعة المناخ والتربة التى تقتضى وجود رى صناعى ، تشرف عليه حكومة مركزية واحدة .

وأكبر الظن أن القارىء قد فطن فى ثنايا هذا العرض إلى انعدام الصلة الواضحة بين اقتصار تلك المجتمعات على الملكية العامة من جهة، وبين سيادة الدين على تاريخها من جهة أخرى .

فلو كان قطبا الماركسية يريدان بهذا التفسير أن الملكية العامة لا تقوم إلا بوجود السلطة المركزية التى تهيمن على هيئة المواطنين جميعاً ، وأن مثل هذه الهيمنة أو الرابطة الجماعية لا تعبر عن نفسها إلا فى شكل الدين لما خرجا بذلك التفسير عن تصوراتهما المادية ، ولكنهما — لو قصدا إلى ذلك — لكان التطبيق الواقعى للماركسية فى كل البلاد التى طبقت فيها أجلى الوقائع برهانا على نقض هذا التفسير من أساسه ، وانهياره من قواعده .

فتلك البلاد التى أخذت بالماركسية مذهباً وتطبيقاً قد انعدمت فيها الملكية الخاصة أو كادت ، وأصبحت الملكية — فى جملتها — ملكية عامة الدولة ، التى تهيمن عليها — بدورها — سلطة مركزية واحدة ، هى سلطة الحزب ، فلماذا إذن لم تعبر هذه الهيمنة عن نفسها فى شكل الدين بالذات ،كما عبرت عن نفسها — فى هذا الهيكل المهين — فى حضارات الشرق القديمة قاطبة ؟

ولو كان قطبا الماركسية يريدان بتفسيرهما هذا أن الأديان التى سادت تاريخ الشرق بما تنطوى عليه من روح جماعية قد أدت دورها فى تدعيم الملكية العامة اللازمة لاستعمار الصحارى القاحلة ، وبذلك سارت تلك الأديان فى مسار واقعى ملائم كل الملاءمة للظروف الاقتصادية المحيطة التى تتطلب جهداً عاماً مشمولا بإشراف السلطة المركزية ، لكان فى هذا التفسير — لو كان صحيحاً من الوجهة التاريخية البحتة — نقضاً — أى نقض — للتصور الماركسى بأسره ؛ إذ معناه أن للأديان ذاتيتها الخاصة وكيانها المستقل،فهى إذن لم تنبثق عن الظروف الاقتصادية ولم تصدر عنها، حتى وإن جاءت — بعد ذلك — ملائمة لتلك الظروف ، مساعدة على ازدهارها وتقدمها .

كما أن معناه أيضاً أن مازعمته الماركسية الأديان جميعاً من حيث كونها أداة الطبقة المستغلة وتخديراً الطبقة المستغَلة إنما هو تعميم ليس له مايبرره على الاطلاق ، فهذه أديان الشرق — كما يلزم من هذا التفسير — تساعد على ازدهار الكيان الاقتصادى لهيئة المواطنين جميعاً بلا تفرقة بين طبقة وطبقة، ولا بين مالكين ومعدمين .

ومهما كان من أمر هذين الاحتمالين فإن كليهما منطو على مقولات رئيسية، فتاريخ الأديان فى الشرق مرتبط — فى التصور الماركسى — ارتباطاً وثيقاً بانعدام الملكية الخاصة من ناحية، ومرتبط ارتباطاً أشد وثاقة بوجود الملكية العامة واستقرارها من ناحية أخرى، كما أن جوهر هذه الأديان — من ناحية ثالثة — خاو من كل مضمون ، وفارغ من كل محتوى إلا من مجرد تأدية تلك الأديان لوظيفة معينة فى هيكل النظام الاقتصادى الزراعى السائد آنذاك .

فلنؤجل قضية الاسلام وموقفه فى هذا التفسير إلى فصل مستقل ، ثم لنفحص بعض حضارات الشرق القديم لنرى إلى أى حد تتلاءم وقائعها ومجرياتها مع التفسير الماركسى الاقتصادى لها، ولنبدأ بالحضارة الفرعونية التى قامت على ضفاف النيل .

لقد قامت الحضارة المصرية القديمة — فيمايسمى بعصر الاتحاد الأول — على أساس الزراعة، وقد تطور النشاط الزراعى حين أمكن تسخير الحيوان واستخدام طاقته للمرة الأولى فى زراعة الحقول ؛ مما زاد فى حجم الرقعة الزراعية من جهة، وفى أهمية وجود الحكومة المركزية التى تشرف على نظام الرى ، وتكفل وصول المياه بدقة وانتظام من جهة أخرى(١) .

---

(١) قارن : برستد : انتصار الحضارة ص ٧١ وما يليها ، وأيضا هـ . ج . ويلز : معالم تاريخ الانسانية ص١٦٧ — ١٦٩ المجلد الأول

ولاجدال فى أن اتساع المساحات المزروعة واحتياجها إلى نظام محكم للرى هو أحد الأسباب الهامة لقيام الحكومة المركزية المهيمنة على مقاليد الأمور فى طول البلاد وعرضها، ولكن لاجدال أيضا — سواء من الوجهة النظرية البحتة أو من الوجهة التاريخية الواقعية — أن أحد الأسباب الهامة التى تستدعى وجود الحكومة المركزية وتدعيم نفوذها هو قيام الملكية الفردية، واحتمال نشوب التنازع بين الأفراد حولها، فالحكومة المركزية ههنا ضرورة لازمة لاغنى عنها لحفظ التوازن بين الملكيات الفردية، كما هى ضرورة لازمة لاغنى عنها أيضا للسيطرة على نظام الرى سواء بسواء.

بل إن الماركسيين أنفسهم ليشاطروننا هذا الرأى، ويقررونه بأكثر مما نقرر، ويحرصون عليه أشد الحرص، فالدولة أو الحكومة — طبقا للنظرية الماركسية — وظيفة وحيدة تضطلع بها — وهى أنها تمثل دور «الشرطى» الذى يحافظ على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وأمر طبيعى فيما ترى الماركية أن تذوى الدولة وتذبل وتنتهى مهمتها المنوطة بها حين تنعدم الملكية الخاصة، فينعدم الصراع حولها، وتنعدم — من ثم — حاجة الأفراد إلى الدولة، وهذا هو ماسيحدث — طبقا للنبوءة الماركسية — فى مرحلة الشيوعية الكاملة(١).

إذن ففى مرحلة الشيوعية الكاملة لاحاجة بالأفراد إلى دولة أو حكومة أو سلطات لسبب بسيط، وهو أن وظيفة الدولة — كما قلنا — تتمثل فى حفاظها على الملكية الخاصة وحمايتها لها، فإذا زالت الملكية الخاصة — مثار النزاع ومناط الصراع — فلن تقوم الدولة بعدئذ قائمة.

فلماذا إذن ينقض قطبا الماركسية هذا المبدأ، ويتنكباه حين يتحدثان

---

(١) قارن: بوليتزر ص ٨٨ جـ ٢ وما يليها، وأيضا جورج سول: المذاهب الاقتصادية الكبرى ترجمة راشد البراوى ص ١٠٢ — ١٠٣

عن حضارات الشرق ؟ لماذا تنقلب الحقائق فى الحديث عن هذه الحضارات، فيصبح وجود الدولة المركزية هذه المرة — سببا فى انعدام الملكية الخاصة؟

أفلا يحتم المنطق البسيط على الماركسيين أن يقولوا عكس ماقالوه تماما، لأن الحقيقة الجلية التى قرروها، ثم أنكروها ، هى أن قوة الحكومة المركزية مرتبطة أوثق ارتباط بقوة الملكيات الخاصة ، فلماذا إذن يعود الماركسيون فيفصلوا بين أمرين ، جعلوهما متلازمين مترابطين ، وأعنى بهما وجود الدولة، ووجود الملكية الخاصة معها قدما بقدم ، وساقا بساق؟

وجماع الأمر أننا نرى فى وجود الحكومة المركزية دليلا - أى دليل - لا على انعدام الملكية الخاصة - كما ادعت الماركسية - بل على وجودها ، واحتياجها إلى سلطة تتولى الإشراف عليها - وتحفظ توازنها من الاختلال.

وتؤكد الاكتشافات الأثرية ماذهبنا إليه، فقد دلت هذه الاكتشافات على وجود نظام مركزى لجمع الضرائب، وكان علية القوم يتمتعون بامتلاك عقارات أو مقاطعات بكاملها ويحتفظون بريعها .

حقا . . إن أرض مصر - كانت من الناحية النظرية - ملكا لفرعون، وحقا إن الطبقات الفقيرة من عامة الشعب لم تكن تملك شبرا من الأرض، ولكن كان هناك الكثيرون من العلية والوجهاء ممن يملكون الأرض ويتوارثونها بعد دفع الضرائب المستحقة عليها لخزانة الدولة، وبذلك كون هؤلاء الوجهاء طبقة خاصة تقطن أفخم البيوت وتحيا حياة الرغد والرفاهية(١) .

---

(١) برستد : المصدر السابق ص٨٩ — ١٢١ وأيضا: جوردون تشايلد: ماذا حدث فى التاريخ ص ١١٩ — ١٢٣

ومن الطريف حقا فى هذا الصدد أن المصريين القدماء كانوا يعتقدون أن الملكية الخاصة - فى مختلف صورها - لا تفارق صاحبها حتى عندما تتخطفه يد المنون ، بل تصاحبه ويصاحبها فى حياته الأخرى ، فقد كانت القبور التى عكف المصريون على تشييدها قبورا خاصة ، لكل فرد بإسمه الخاص ، ولا يشاركه فيها غيره ، كما أن جدران كل قبر كانت منقوشة بما كان يمتلكه المقبور فى حياته الدنيا ، حتى الآلة التى كان يستعملها فى قياس الوقت لم ينسوا أن يضعوها معه(١) .

لكن ... هل كان الدين فى هذه الحضارة فارغا من كل محتوى إلا من أدائه لوظيفته فى هيكل النظام الاقتصادى القائم آنذاك ؟

فنحن نعلم علم اليقين أن المصريين القدماء كانوا يؤلهون الفرعون ، نعلم هذا من النبأ القرآنى حين يحكى عن فرعون قوله (ماعلمت لكم من إله غيرى)، ونعلم هذا أيضا من الكشوف الأثرية المتوالية التى ألقت كثيرا من الضوء على أحداث تلك الحقبة من الزمان، فتمثال خفرع يظهر البارى «حورس» الذى كان يعتقد بألوهيته واقفا خلف التمثال ، وتمثال رمسيس الثالث يظهره جالسا على ناووسه حاملا الرموز المميزة الخاصة بالآلهة الثلاثة الكبرى فى النظام الدينى المصرى ، حتى إن الاسكندر الأكبر حينما بلغ مصر أضفى عليه الكهنة سمات الالوهية، وخيل إليه - كما يقول ماسبيرو - أنه يسمع «آمون رع» يخاطبه قائلا : تعال يا ابن أصلابى ، أمنحك قوة رع وسطوته الملكية »(٢) .

بيد أن تأليه فرعون وتقديسه وتخليده - برغم كونه انحرافا ومسخا

---

(١) برسد : نفس المصدر ص ١٢٣ — ١٣٤

(٢) ويلز : المصدر السابق ص ٢١٨ المجلد الأول .

لمعالم الدين القويم ـ إلا أنه ـ خلافا لما تعتقده الماركسية ـ لم ينبثق عن العامل الاقتصادي أو ينبع منه ، فمن غير الصحيح أن يكون الاتجاه إلى فرعون بالتأكيد منبثقا عن الخضوع للسلطة المركزية المهيمنة على نظام الرى ، بل العكس فى تقديرنا هو الصحيح ، فاعتقاد المصريين بالوهية الفرعون ، وبهيمنته ـ بزعم أنه سليل الآلهة ـ على مقدرات الطبيعة هو ما جعل المصريين يسلمون له طواعية بمركزه فى الهيكل الاقتصادى القائم آنذاك .

وشاهد ذلك تلك الدلالات المتعددة التى تحفل بها أسطورة أوزوريس ، فقد كان المصريون يرون فى أوزوريس تجسيدا لرمز الموت ثم انبعاث الحياة مرة أخرى ، وكانوا يرمزون له بشجرة أحيانا ، كما كانوا يرسمون سنابل الحب وهى تنبت فى جسده أحيانا أخرى ، بينما اعتقد البعض أنه النيل ، وأن الأرض لا تؤتى أكلها إلا إذا روتها مياهه(١) .

وإذا كان الدين ـ فى الحضارة المصرية القديمة ـ فارغا من كل محتوى إلا وظيفته الاقتصادية فكيف تستطيع الماركسية أن تفسر عقيدة البعث ، التى تحفل آثار تلك الحضارة بشواهدها؟ وهل تستطيع الماركسية أن تقول عن عقيدة البعث فى تلك الحضارة أنها ذات محتوى اقتصادى البتة ؟ وكيف تفسر الماركسية استعصاء « المثوى الأخروى » ـ ممثلا فى تلك المقابر والمعابد ـ على عوامل الزوال والضياع ، بينما اندرس « المثوى الدنيوى » ـ ممثلا فى القصور والمنازل والمبانى الحكومية ـ وأصبح أثرا بعد عين ؟ وكيف تفسر الماركسية « بالمحتوى الاقتصادى » ماقرره الثقـــات من المؤرخين(٢) ـ اعتمادا على وثائق مكتوبة ـ من أن المدينة الملكية (منف) بقصورها المنيفة ، وحدائقها الغناء ، وخزائن أموالها قد زال كل أثر لها

---

(١) برستد : المصدر السالف ص ٩٤ ومايليها .

(٢) المصدر السابق ص ٨٩ — ٩٠

بفعل الزمن ، لأنه قد اكتفى فى بنائها بالخشب والآجر ، بينما بقيت مقابر الموتى «الأهرام» - التى لم تكن على مبعدة منها - حتى عصورنا الراهنة ، لأنها قدت من الحجر الصلد الذى قاوم عوامل المحو والضياع ؟ .

وأكثر من عقيدة البعث تأبيا على التفسير الماركسى ذلك المحتوى الأخلاقى المتميز الذى تتضمنه تلك الحضارة فى إهابها ، فقد كان الاتجاه الأخلاقى - كما حفظته الآثار الباقية - ينحو نحو الإيثار والعدل ، والفضيلة والحدب على الفقراء واليتامى ، وجميعها فضائل مثالية مجردة يستحيل - فى العقل - ردها إلى عوامل الاقتصاد ودوافعه الجسدية ، فكثيرا ما تكررت على جدران المقابر عبارات تؤكد اعتراف المقبور بأنه «لم يرتكب إثما فى حق أحد من الناس ، ولم يظلم أرملة» بينما تقول إحدى حكم بتاح حتب «طوبى للرجل الذى يجعل الحق رايته ويسير وراءها دائما»(١) .

وبينما كان ركب الحضارة المصرية يغذ السير عبر القرون فى وادى النيل كانت الحضارة السومرية تغذ السير هى الأخرى فى وادى الرافدين ، ولا يزال الباحثون فى ريب من أمرهما من حيث السبق الزمنى والتأثر والتأثير .

• • •

وأياما كان الأمر فلعلنا لا نجانب الحقيقة إذا قررنا أن كثيرا من الظروف الطبيعية المتشابهة قد واكبت الحضارتين معا ، فكلتاهما قامت على النشاط الزراعى مع فارق واحد ، وهو أن الزراعة التى قامت فى مصر على مياه النيل قامت فى بلاد الرافدين - فى غالب الأمر - على هطول الأمطار ، وكلتاهما أيضاً احتاجتا إلى نظام مركزى محكم للإشراف على شئون الرى ، فتعلم السومريون كيف يحافظون على المياه بإقامة الجسور ، وكيف يوزعونها

---

(١) تشايلد : المصدر السابق ص١٣٦ - ١٣٧ ، وبرستد ص١٠٦ — ١١٦

بواسطة قنوات الرى ؛ وبذلك أمكن لهم زراعة الشعير والقمح ، وتربية الماشية والثيران ، والافادة من أصوافها وألبانها وأشعارها، وتفيد الوثائق التى ترجع إلى عام ٢٥٠٠ ق . م أن المحاصيل التى كانت تغلها الارض آنئذ كانت جد وفيرة(١) .

وقد عثر فى أطلال مدينة سومرية قديمة على بقايا معبد ضخم المساحة، وقد شيدت جدرانه من اللبن المطلى باللون الابيض ، كما أن أخشابه الصنوبرية المستوردة قد شكلت على هيئة محاريب ودعائم ، زخرفت بالفضة والرصاص والاحجار اللازوردية الكريمة .

فهذا المعبد وأمثاله يدل دلالة واضحة على أن كثرة من الايدى العاملة والجهد المضاعف قد تضافرت عليه جميعا ، وتشير بعض الوثائق أيضا إلى أن « المعبد » كان بمثابة الخلية العضوية الحية التى ترتكز عليها الحياة الاقتصادية والروحية فى الحضارة السومرية ؛ ومن ثم فقد شمل المعبد — بجانب المحاريب — مخازن ومستودعات للحبوب ومكاتب ومصانع ، كما أن كهنة المعبد قد تسنموا — فى الحياة الاجتماعية — مركزا ممتازا تمكنوا به من أن يجعلوا العروش السومرية وقفا عليهم وحدهم فى جميع الأحوال (٢) .

فالنظام السومرى إذن كان — فى جملته — نظاما دينيا ، بمعنى ما من المعانى ، وبرغم ما شاب ذلك النظام الدينى من غموض بشأن دقيقة البحث ، فقد كان له محتوى أخلاقى متميز إلى حد ما ؛ فالسومريون — كما يقول كريمر - يعتزون بفضائل الصدق، والعدل، والاستقامة، والامانة، ويمقتون

---

(١) تشايلد أيضا : ص ٨٩

(٢) ويلز : معالم : ص ٢٠٩ - ٢١٥ المجلد الاول .

نقائضها، كما كانت بعض التراتيل التى يرددها السومريون تتغنى بالحدب على اليتيم والأرملة ، وتندد بظلم الانسان لاخيه (١)

فهل يستقيم ذلك النظام السومرى الدينى مع التفسير الماركسى ، وقد استوفى أشراطه كلها ، من حيث وجود النظام المحكم للرى ، ووجود السلطة المركزية ، ووجود الدين ، أو يتأب على ذلك التفسير كما تأبى النظام الفرعونى قبله ؟ .

تدل الوثائق القديمة على أن هذا النظام الدينى لم يمنع من ظهور التفاوت فى الملكية الخاصة الى يستحوذ عليها بعض رعايا المعبد ، فأقدم الحسابات التى عثر عليها فى اطلال المدينة السومرية (لا غاش) تؤكد أن الكثيرين من الرعايا كانوا يمتلكون مابين ثمانية من الافدنة أو خمسة أو اثنين ، بينما امتلك أحد وجهاء القوم خمسة وثلاثين فدانا كاملة ، وكان النظام السائد آنئذ يتيح انتقال ملكية هذه الاراضى بالتوارث إلى أجيال لاحقة (٢) .

ولقد احتفظ لنا التاريخ السومرى المدون بوثيقة بالغة الاهمية لنقض التفسير الماركسى رأسا على عقب، وتؤكد وجهة نظرنا فى أن السلطة المركزية فى تلك الحضارات القديمة لم يكن مبعثه على الاطلاق انعدام الملكيات الخاصة ، بل — على العكس من ذلك — وجودها واحتياجها إلى هذه السلطة المركزية لحفظ توازنها من الاختلال .

وتتمثل تلك الوثيقه فى المرسوم الملكى الاصلاحى الذى أصدره الملك

---

(١) صموئيل كريمر : السومريون . تاريخهم وخصائصهم ص ١٦٤ - ١٦٦ ، وأيضا ص ٣٨٠ وما يليها .. ترجمة فيصل الوائلى .

(٢) نفس المصدر : ص ١٠٣ — ١٠٤

السومرى « أوروكا جينا » وقد اكتشفت من هذه الوثيقة ثلاث نسخ متطابقة ، وبالرغم من سقم اللغة التى كتب بها هذه المرسوم الخطير فانه يثبت — بما لاشك فيه — وجود الملكيات الخاصة فى ظل هذا النظام الدينى ، ويثبت أيضا أن ثمة صراعا نشب بين أصحابها ، ويبدو أن هذا الصراع كان حاد الأوار ، وأن تعسف الاغنياء قد بلغ فى تماديه حدا خطيرا ، مما جعل « أوروكا جينا » يتدخل — كقوة فوق المجتمع — للحد من هذا الصراع ، ولكى يضع الملكيات الخاصة فى إطار من الانضباط والتوازن والنظام .

وهذا المرسوم نفسه أكبر شهادة على نقض التفسير الماركسى الخاص بانبثاق الدين عن الظروف الاقتصادية السائدة وصدوره عنها ، فالمرسوم يندد — فى جانب منه — بالكهنة الذين مارس بعضهم أشكالا فاحشة من الابتزاز كتقاضى الرسوم الباهظة من أجل طقوس الدفن وشعائره مثلا ، كما انهم تصرفوا فى أراضى « المعبد » وماشيته كأنها ملك خاص بهم ، وكان الكاهن الاعلى — كما سجل المرسوم أيضا — يأتى إلى حديقة الرجل الفقير ويستلب منها الحطب(١) .

وغنى عن البيان أن الكهنة كانوا يمثلون — فى النظام السومرى — تجسيدا للدين نفسه ، بل كان « أوروكا جينا » الذى تولى اصدار المرسوم نفسه كاهنا ، فمن غير الصحيح اذن أن يكون الاتجاه نحو الكهنة بالتقديس — برغم كونه انحرافا عن الدين القويم — منبثقا عن النظام الاقتصادى القائم ، اذ لو كان الامر على هذا النحو الذى تراه الماركسية لرضى الناس باستغلال الكهنة وفحش ابتزازهم ، ولاعتبروه أمرا طبيعيا لا عوج فيه

---

(١) المصدر نفسه : ص ١٠٦ — ١٠٧ وما يليها ، وأيضا (الملحق ج) ص ٥٤٤ وما يليها وأيضا تشايلد : ص ٩٠ — ٩٩

يحتاج إلى إصلاح أو تقويم ، أو ليس ذلك انصياعا للدين وخضوعا لرجاله، وهو انصياع وخضوع يفرضهما النظام الاقتصادى القائم كما تدعى الماركسية؟ فلماذا اذن يتذمر الناس ويضجرون ، بحيث تصبح الحاجة ماسة إلى مراسيم إصلاحية تقوم الاعوجاج وتعيد الاتزان ؟.

• • •

ويلفت نظرنا بعد هذه المقدمة التى طالت نوعا ما أن الماركسية تعزو تكوين الطبقة إلى عامل وحيد هو ملكية وسائل الانتاج أو انعدام هذه الملكية ، فالجماعة التى تملك هذه الوسائل تتحدد هويتها ومصالحها فى اطار طبقه متميزة ، والجماعة التى تعدم هذه الوسائل تتحدد هويتها ومصالحها أيضا فى إطار طبقة اخرى تناصب الطبقة الأولى ألد العداء .

وتستثنى الماركسية من هذه المقولة العامة أول مجتمعات البشرية ظهورا، وهو المجتمع البدائى ، الذى اتسم بالتوازن الاجتماعى لأن انتاجيته لم تسمح بفائض يزيد عن حاجة الافراد ، ومن ثم فلم تسمح بظهور الملكية الخاصة.

وسرعان ما تعرض المجتمع لنوع من الاضطراب حين تطورت وسائل الانتاج باختراع المعادن التى زادت من انتاجية المجتمع ، مما نجم عنه اهتزاز الاوضاع الاجتماعية المتوازنة وانفراط عقدها ، وبدأت الملكية الفردية — ومعها الاستغلال والصراع — تطل برأسها(١).

ومن حقنا أن نتساءل «كيف» تطورت وسائل الانتاج ؟ «وكيف» اخترعت الاساليب الجديدة فى العمل ؟ .

ونحن إذ نطرح هذا التساؤل نعلم سلفا أن الماركسيين يقولون بأسبقية الواقع المادى على الانسان ، وأن وسائل الانتاج أسبق فى وجودها من وجود الطبقة ، بل إنها مصدر نشوئها ، ولكن هذا الجواب لا يزيد شيئا

---

(١) قارن : المذاهب الاقتصادية الكبرى ص ٩٨ - ٩٩

سوى أن يجعلنا نكرر التساؤل : « كيف » تطورت وسائل الانتاج ذاتها ؟ « كيف » تطور طاحون الهواء الى طاحون البخار ؟ .

إن ماركس يقول فى (الأيديولوجية الألمانية) «طاحون الهواء تعطيك مجتمعا يتولاه سيد الاقطاع، وطاحون البخار تعطيك مجتمعا يتولاه صاحب رأس المال » .

ويقول ماركس فى رأس المال « إن آثار آلات العمل الغابرة تؤدى للباحث فى أحوال المجتمع الاقتصادية الغابرة : مهمة كالتى تؤديها عظام الحفريات للباحث عن أنواع الحيوانات المنقرضة ، وليست آلات العمل هى المميزة بين الادوار الاقتصادية بل «كيفية صنعها »

ويقول ماركس أيضا فى رسالة بعث بها الى ف. أنتيكوف: « من العبث أن نقول إن الناس غير احرار فى اختيار قوائم الانتاجية ، وهى الاساس الذى يقوم عليه تاريخهم كله ؛ لان كل قوة انتاجية هى قوة مكتسبة ؛ أى إنها ثمرة فعل أو نشاط سابق(١) .

هذه الأقاويل — اذا أنعمت فيها النظر — لا تدلك على مفصل الحق فى هذه المسألة ذات الخطر ؛ والماركسية لا تثبت فيها على رأى حاسم يزيل اللبس ويرفع الاشتباه ، فالقول بأن نوع الطاحونة هو الذى يحدد شكل المجتمع تأكيد صريح على أسبقية وسائل الانتاج أسبقية مطلقة ؛ أما القول بأهمية « الكيفية » التى صنعت بها الآلات وكذلك القول بأن القوة الانتاجية ثمرة فعل ونشاط سابقين فمعناه التأكيد على العنصر الانسانى غير الاقتصادى ، ومعناه -بالضرورة- إبطال القول السابق بالاسبقية المطلقة لوسائل الانتاج ، وكلا القولين يفترق عن صاحبه افتراقا نهائيا لا توسط فيه ولا شفاعة .

---

(١) قارن : العقاد : الشيوعية والانسانية ص ٩٨ ، وأيضا : انجلز : التفسير الاشتراكى للتاريخ — ترجمة راشد البراوى ص ١٢١ وما يليها .

وليس لنا أمام هذا الاضطراب سوى أن نأخذ بالرأى الماركسى المبدئى الذى يؤكد على اسبقية وسائل الانتاج وانبعاث الطبقة من وجود تلك الوسائل ، وانما فيما نأخذ مندوحة ، وهى أن ذلك الرأى يتسق اتساقا كاملا مع المناخ العام السائد فى هذا المذهب الذى يعتبر الانسان ـ دائما ـ منفعلا وليس فاعلا ، متأثرا وليس مؤثرا .

ولو عرضنا هذا الموقف الماركسى ـ بادىء الرأى ـ على الفطرة الانسانية العامة واسترشدنا بما تشير به لرأينا فيه انحطاطاً بالإنسان، بل سقوطا ذريعا بمكانته فى عالم يدين له بالسيادة ، فما فتىء الإنسان ـ منذ عرف نفسه ـ يحس بأن آلات الانتاج طوع بنانه ورهن مشيئته ، مهما تعقدت تلك الآلات أو تضخمت وتنوعت .

وأكبر اليقين أن من يسترشد بنور تلك الفطرة لا يحس بأن فى مكنته أن يقبل هذا الاتضاع والانحطاط الذى أصاب الانسان على يدى الماركسية .

وأكبر اليقين أيضا أن كثيرا من أنصار الماركسية أنفسهم قد خامرهم هذا الاحساس ، فلقد رأوا كيف أن الماركسية قد أفرغت الكون من الاله الفاعل ، ثم عادت فأفرغت هذا الكون من الانسان الفاعل ، ولم تترك الفاعلية إلا فى أعناق وسائل الانتاج وآلاته الصماء ؛ فهل بقى « للفاعلية » فى أية صورة من الصور مكان فى تفسير الكون وحدوث وقائعه وأحداثه ؟.

من أجل ذلك وجدنا بعضا ممن اعتنق الماركسية يعود ـ فى صحوة الفطرة ويقظتها ـ فيرفض سيطرة وسائل الانتاج على مقدرات الكون والانسان ، فهذا واحد ممن اعتنقوا الماركسية يهتف من أعماق فطرته وهو يقرأ كتابات ماركس « كلا .... ان الحوادث تصدر عن الأفكار الانسانية » ، ويهتف أيضا « إن للعقل الانسانى منطقه الخاص وحافزه الداخلى

برغم ضغط الحوادث الاقتصادية ، وإن التاريخ الانسانى ليخضع بدرجة كبرى للفكر »(١) .

اذن فقد أحس « جوريس » قائل تلك العبارات ـ كما أحس الكثيرون من الماركسيين غيره ـ أن من الضرورى افساح المجال أمام العناصر الانسانية الخالصة فى مجرى التاريخ ؛ وذلك احساس ليس تأثيره بالهين ولا باليسير فى بنيان المذهب ، بل إنه احساس لو بسطت أبعاده بسطا واضحا لكان حقيقاً بنقض النظرية بأسرها وانهيار بنيانها من القواعد؛ ذلك أن الاعتراف بأهمية تلك العناصر الانسانية يفتح الباب رحيبا للتساؤل عن هذه « الانسانية » وعن جوانبها الروحية والخلقية والمادية قبل الاقتصاد وبعد الاقتصاد ، وقبل وسائل الانتاج وبعد وسائل الانتاج ، كما يفتح الباب رحيبا للتساؤل عن الاسباب القصوى « لوجود » تلك الانسانية ؛ ومكونات هذا الوجود ، وارتباطاته العليا ، وفى ذلك كله تحطيم ـ أى تحطيم ـ للاساس الاقتصادي المصمت الغليظ الذى كبلتها الماركسية بأصفاده الثقال .

ولو أمعن القارىء النظر فى أسبقية وسائل الانتاج على الانسان لادرك بسهولة أن رأيا كهذا لابد أن ينجرف بالضرورة الى منطلق « الصراع » ليؤسس عليه رؤيته للماضى والحاضر وكل تنبوءاته المستقبل .

وهكذا كان مذهب ماركس ، الصراع ـ فى مجال المادة وفى المجتمع ـ هو لحمته وسداه ، وليس ثمـــة دلالة أوفى بحق المذهب منه ، فلست بناظر فى أى مرحلة من مراحل التاريخ ماضيه وحاضره ـ بالمنظار الماركسى ـ الا وجدت نظامين يقتتلان ، يلتف حول أقدمهما من يجنون الخير منه ، ويدافعون عنه ، ويلتف حول أحدثهما من يبغون انتزاع الخير من أولئك الاولين

---

(١) سيمون : الفكر والتاريخ ص ١١٣ - ١١٨

ولايخلو أمر الإنسان من صراع طبقى بين المدافعين عن الصرح القديم وبين الطامعين فى هدمه ونقضه ، وحين يبلغ الصراع درجة قصوى من الحد يتولد فى اللحظة ذاتها تركيب synthesis أو توفيق ، أى نظام اجتماعى جديد ، لايلبث هو الآخر أن ينهض له من يصارعه ويدافعه ، وهكذا دواليك .

ولاتقوم الطبقة ـ فى هذا المذهب ـ إلا على أساس الصراع ، ولا يتصور ـ فى هذا المذهب ـ تجمع من الناس فى فئة من الفئات أو طائفة من الطوائف إلا حين تجمعهم مصالح اقتصادية يشتركون فيها ، وتكون هذه المصالح ـ بالضرورة والحتم ـ متعارضة مع مصالح اقتصادية لفئة أو لطائفة مقابلة ، ومن هنا تنبعث الطبقات .

وفى الوقت الذى تضمر فيه كل طبقة للأخرى الحقد والضغينة والعزم على التدمير والافناء ، تنبعث من كلتا الطبقتين « أفكار » تعكس تلك النوايا صراحة أو خفية ، فالدين والأخلاق والثقافة والفن والأدب كل أولئك تجسيد لهذا الصراع وانعكاس لهذه النوايا المتبادلة .

هكذا يتصور الماركسيون الإنسانية ، قطعانا كاسرة من الوحوش الضارية لاتتجمع إلا على الحقد ، ولاتتألف إلا على البغض ، ولا تتناصر إلا على السفك والهدم والتقويض ، وتختفي كلمات الحب والتواد والمرحمة والايثار من قاموس الماركسية ، ومن قاموس الإنسان فى الماركسية ، وحتى حينما ينهض الإنسان بحثا عن الدين ، أو الأخلاق أو الأسرة أو الفن ، أو الأدب فإنه ـ فى قاموس الماركسية ـ لايفعـــل إلا أن يرتدى أردية مهترئة تتبدى وراءها الأنياب الكاسرة المتوثبة للانقضاض ، والمتحفزة للافتراس .

وهكذا يتصور الماركسيون الطبقة ، فهى ليست طبقة إلا لأنها تصارع

طبقة أخرى وهى لاتتوحد إلا لأن مصالحها الاقتصادية مشتركة ، في مقابل مصالح اقتصادية مشتركة أيضا .

. . .

ولكن تعبير « المصالح الاقتصادية قد أطلق بعمومه بحيث يحتاج منا إلى تسليط ضوء التحليل عليه ، فالطبقة – في التصور الماركسي – تكون طبقة لأن مصالحها الاقتصادية واحدة ؛ بيد أن الطبقة – من ناحية أخرى – تتضمن عددا كاثرا من الأفراد لايكاد يحصيهم الحصر ، خاصة وأن البيان الشيوعى يطلق فى ختامه ذلك النعيب الجهنمى « يا عمال العالم . . . اتحدوا » أى أن عمال العالم جميعا تضمهم مصالح اجتماعية واقتصادية واحدة .

هذه المصالح الاقتصادية – مادامت تضرب بجذورها فى أرض المنفعة المادية – فلامناص حينئذ من أن يكون لكل فرد من هؤلاء الأفراد الذين تضمهم طبقة (البروليتاريا) – مهما تكاثروا عددا – مصلحته الخاصة فى دائرته الخاصة ، تلك المصلحة التى قد تتعارض مع مصلحة غيره من الأفراد داخل تلك الطبقة بأى نحو من الانحاء .

وبعبارة أكثر صراحة ، لقد أصبح المعيار الذى لامعيار فوقه – لدى الماركسية – هو معيار المنفعة المادية ، والمنفعة المادية بطبيعتها فردية ، ذاتية ، بل مغرقة فى الذاتية والفردية ، فكما أن العمال فى داخل المصنع الواحد مثلا تضمهم مصلحة اقتصادية واحدة بإزاء صاحب المصنع ، فلامانع – آنئذ – بل لامفر من أن تتعارض مصلحة كل فرد من أفراد العمال مع مصلحة غيره منهم أيضا ، إذ مادامت القضية مرهونة بالمصلحة الاقتصادية وحدها فلامهرب – البتة – من الذاتية أو الفردية فى مختلف صورها وضروبها .

فإذا ما ابتغى الماركسيون أن يجعلوا من المصالح الاقتصادية وحدها أساسا لا أساس سواه لوجود الطبقة ، فلن يمكنهم بعد ذلك أن يجعلوا من

البروليتاريا ـ العمال والفلاحين قاطبة ـ طبقة واحدة ، بل ان يمكنهم أن يجعلوا من عمال المصنع الواحد طبقة واحدة ، ولامهرب لهم ـ إذا راعوا المنطق السليم ـ من أن يصنفوا كل عامل فرد من هذه الملايين الكاثرة فى طبقة وحده ، لأن مصالحه الاقتصادية ـ لابد ـ متصارعة متعارضة على نحو أو آخر مع مصلحة العامل الذى يقف بجانبه على آلة واحدة .

فما هو مقياس الشعرة الذى يزن به الماركسيون تلك المصالح الاقتصادية فيجعلوا بعضها كفيلا بتكوين الطبقة ، ويجعلوا بعضها الآخر غير كفء لهذه المهمة ; مع أن كل المصالح الاقتصادية بلا استثناء تضرب بجذورها فى أرض المنفعة المادية الخالصة ، بذاتيتها وفرديتها ؟ .

هذا التحليل ينتهى بنا إلى نتيجة جلية ، وهى أن المصلحة الاقتصادية ليست إلا مصدرا للتشتت والافتراق ، وهى بطبيعتها لاتصلح البتة لأن يجتمع حولها نفر من الناس إلا ليفترقوا كما اجتمعوا ، نلمس هذا فى واقعنا الحياتى اليومى ، كما نلمسه على المستوى الفلسفى النظرى ، ولن تجد المصلحة الاقتصادية ـ حيثما وجدتها ـ إلا متعارضة ، حتى حينما تكون متفقة ، ولن تجدها ـ حيثما وجدتها ـ إلا متضاربة متنابذة ، حتى حينما تكون مشتركة وعامة ، فإذا جعل الماركسيون تلك المصلحة الاقتصادية مصدرا ـ لامصدر سواه ـ للتوحد الأبدى الدائم ، وسببا ـ لاسبب غيره ـ للتجمع المستمر والباقى ، فقد جانبهم الصواب الذى يشهد به الواقع المشهود .

أما إذا ابتغينا أن نضع أيدينا على السبب الأصيل للتوحد بين جماعة بشرية ما ، أو المبعث الحقيقى للتجمع بين فئة أو طائفة من الأناسى ، فلا مناص لنا من أن نتنكب المصلحة الاقتصادية كل التنكب ، وأن نبحث عن هذا السبب فى « الفكرة » ، أيا كان نصيب تلك الفكرة من الصواب

أو البطلان ، « فالفكرة » وحدها بإمكانها أن تستقطب حول محورها شتات المصالح الاقتصادية المتنافرة المتنابذة ، وأن تجذب حول بؤرتها أفرادا قد تختلف مصالحهم المادية أو تتباعد ، أو تتعارض، ولكنهم يؤوبون إلى تلك « الفكرة » حين يؤمنون بها ، ويلتئمون حولها ويلتقون فى رحابها ، برغم ما هم عليه من تباعد أو اختلاف أو تعارض .

إذن فقد أخطأ الماركسيون فى أول خطوة وضعوا فيها أقدامهم بحثا عن توحيد الطبقة ووجودها ، وذلك حينما بحثوا عنها فى المصلحة الاقتصادية، وبذلك سقط من حسابهم كلية كل فهم صحيح لتوحد أية جماعة بشرية حيثما وأينما وجدت .

ولئن أخطأ الماركسيون فى تلك الخطوة الأولى فقد تضخم الخطأ فى الخطوة التالية وازداد جلاءا .

فإذا كانت الخطوة السابقة قد انتهت إلى اعتبار المصلحة الاقتصادية معيارا لوجود الطبقة ، فإن ماركس يحدد الطبقة ـ على ضوء ذلك المعيار ـ بأنها جماعة أو تقسيم داخل المجتمع تنصهر مصلحتها وكيانها ومشاعرها وأفكارها وأنماط سلوكها فى بوتقة المصلحة الواحدة .

فإذا سلمنا جدلا بهذا التحديد فمعناه على الفور أن نسلم بتوحيد الملايين الكاثرة من بنى البشر الذين تجمعهم الطبقة الواحدة فى إطار حديدى واحد تنتفى فيه كل نوازع الاختلاف اللانهائية بين هؤلاء الأفراد [من مشاعر ورغائب وقوى عقلية وإدراكية ، وقيم اخلاقية ، ونظم سياسية .

ولقد نعلم أن الماركسيون يقولون أن تلك المشاعر [والرغائب والقوى والقيم والنظم منعكسة انعكاسا تاما عن الظروف الاقتصادية التى صدرت

عنها ، فما دامت تلك الظروف التى جعلت من الطبقة طبقة واحدة لاميز فيها ولا اختلاف ولا تفاوت، فلا مناص من كون الانعكاس أيضا واحداً لا ميز فيه ولا اختلاف ولا تفاوت .

فالتسليم بما يقوله ماركس من أن الأساس الاقتصادى هو العامل الوحيد الفعال فى تكوين الطبقة - ومن ثم فى انبثاق أبنيتها الروحية والعقلية والوجدانية فى الأفراد والمجتمعات - يستلزم التسليم فى اللحظة ذاتها بنفى كل تلك الفوارق واسقاطها تماما من كل حساب .

ولكن هل وجد فى تاريخ البشرية القريب والبعيد مثل هذا التساوى الخيالى المطلق ، داخل الطبقة الواحدة ، بل داخل المصنع الواحد ، بل دخل البيت الواحد الذى يستظل بسقفه اثنان من الإخوة عاشا ظروفا اقتصادية واحدة ؟ .

إن الماركسية نفسها لاتستطيع أن تسلم - عمليا — بما يلزمها — من هذا التساوى المطلق ، وإلا لزم أن يكون الماركسيون قاطبة : فلاسفة مثل لينين ، أو أدباء مثل باسترناك ، أو شعراء مثل يفتشنكو ، مادامت الظروف الاقتصادية التى أنجبت هؤلاء وأنجبت ملايين الأغمار — ممن لايمتون إلى الفلسفة أو الأدب أو الشعر بصلة — هى ظروف اقتصادية واحدة كأسنان المشط ! !

ولا يستطيع الماركسيون - من الناحية النظرية — أن يقولوا شيئا عن « ميزات » خاصة أو « كفايات » فردية هبطت من السماء على البعض دون البعض ، فكل جهد بشرى — لدى الماركسية — مقيس بقيمة العمل الذى بذل فيه ، وبالأخرى بعدد الساعات الاجتماعية التى أنتجها العامل فى أى مجال عمل فيه .

ولا تفسير لهذا كله إلا البحث عن «الإنسان» وعن ميزاته وكفاياته، وعن ارتباطاته بأفق أعلى كثيراً من أفق المصلحة الاقتصادية الدانية، وكل ذلك عند الماركسيين مرفوض جملة وتفصيلا.

• • •

ويزداد الخطأ جلاءاً وتضخماً حين يتجه الماركسيون صوب فكرة البناء التحتي (الاقتصادى) وانبثاق البناءات الفوقية (من الأخلاق والدين والأدب والفن وغيرها) عن ذلك البناء التحتي.

هذه المقولة الماركسية تستلزم أمرين:

أولهما: التسليم بأولوية الأساس الاقتصادى، وبكونه الأساس الأصيل الذى لا يملك المرء فكاكا من تأثيراته وأفاعيله الشعورية واللاشعورية.

ثانيهما: التسليم بأن الإنسان خاضع خضوعا مطلقا لذلك الأساس فى جميع إتجاهاته الروحية والخلقية، بلا قدرة على «الاعلاء» الروحى لمطالب البطن وضرورات البدن، وبلا قدرة على «تجاوزها» ساعة من نهار.

ولقد حلل ماركس فى مقدمة كتابه (نقد الاقتصاد السياسى) هذه المقولة على نحو أكثر صراحة، فقرر أن التغييرات التى تطرأ على الأساس الاقتصادى نتيجة الصراع الناشب بين المصالح المتعارضة هى «تغييرات يمكن تحديدها وتعيينها بالدقة التى يتميز بها العلم الطبيعى»، أما الصروح العلوية — أو الأشكال المذهبية من دين وأخلاق وفلسفة وسياسة — «فهى التى يصبح الناس فيها على وعى وشعور بهذا الصراع فيتقاتلون من أجله»[1].

---

(١) إنجلز: التفسير الاشتراكى للتاريخ ص ١١٩ - ١٢٠ ترجمة راشد البراوى.

هذا التحليل يفرق بين نوعين من التغييرات :

أولهما : ذلك الذى يحدث فى الأساس الاقتصادى ، والتغيير هنا يتخذ طريقه بشكل محدد دقيق يمكن حسابه بالأرقام ، فلا يبقى فيه مجال للجدل أو النقاش أو الاختلاف .

ثانيهما : ذلك الذى يحدث فى الصروح العلوية أو البناءات الفوقية ، وهو لا يتسم بالدقة الحسابية التى يتسم بها الأول ، ومن ثم يصبح للاختلاف أو الجدل أو النقاش فيه مجال رحب ، ويتخذ فيه الصراع صورة شعورية واعية ، فكل فريق من الفرقاء يدرك ـ فى هذا المجال ـ أين الصف الذى يقف فيه ، وأين الصف الذى ينازعه السيادة والسيطرة ، ومن هنا يتقاتل الصفان وكل منهما على وعى حاد بموقفه وبموقف الاخرين تجاهه .

كان من اللازم المحتم لهذا التحليل الماركسى أن تصبح الحدود حاسمة بين الصروح العلوية للطبقات ، فلا تجد رجلا انبعث من الأساس الاقتصادى لطبقة المستغلين يمكن أن يتلبس بأدنى علاقة مع الصرح العلوى للطبقة الأخرى المقابلة ، لأن الصراع فى هذه الصروح العلوية صراع واع وشعورى ، وكل فرد يدرك ادراكا جازما يقينيا أن انتقاله أو تأييده أو تعاطفه مع الصرح العلوى المقابل فيه فناؤه كل الفناء ، ونهايته المبرمة كل الابرام ، بلا هوادة ولا شفاعة .

وكان من اللازم المحتم لهذا التحليل الماركسى أيضاً أن يتطابق الصرح العلوى الذى يشيده أى مفكر مع الأساس الاقتصادى الذى نجم عنه ، بلا استثناء فى حالة واحدة لمفكر فرد ، فمن أين يجىء الاستثناء ، وقد جعل الماركسيون من القضية : قضية رياضية تحليلية مضبوطة المقدمات والنتائج ؟ .

وكان من اللازم المحتم لهذا التحليل الماركسى كذلك أن حالة استثناء

واحدة يعتنق فيها أمرىء صرحا علويا الطبقة المقابلة التى لم ينبعث من أساسها الاقتصادى تفسد القضية الماركسية برمتها ، فما الذى يدفع المفكر الذى نشأ فى أسرة بورجوازية ثرية مثلا أن يغض الطرف عن الصرح العلوى الملائم لبورجوازيته ثم يقفز إلى صرح علوى مقابل ، إغايته افناء البورجوازية ، فيعتنقه ويدافع عنه أو يمهد له طريق الرواج والذيوع والانتشار ؟ وإذا كان بإمكان غير الماركسيين أن يلجئوا إلى مفاهيم كالاعلاء ، والتجاوز ، وحب الإنسانية ، فليس بامكان الماركسيين أن يوافقوهم على ذلك ، فلامكان لـكل هذه المشاعر والوجدانات فى الماركسية ، لأنها لم تنبثق عن الأساس الاقتصادى الملائم .

وما الذى يدفع المفكر الذى نشأ فى أسرة كادحة تئن من وطأة الاستغلال إلى أن يجد العزاء فى سلوى الروح ، وفى الارتفاع إلى حب « الأزلى » وهما خدعة ابتدعتها الطبقة المرفهة المنعمة ، أليس أولى به أن يدور فى تصورات « الواقع » البئيس الذى يطحنه بين رحاه ، فابكتيتوس وأسبينوزا ـ كما يقرر برتراند رسل ـ لم يكونا من السادة المنعمين ، وبرغم ذلك فقد حلقا بأفكارهما فى آفاق نائية عن الواقع ، بل الأمر ـ كما يضيف رسل ـ على العكس ، فإن تصور السماء كمكان لا جهد يبذل فيه لهو تصور الكادحين المتعبين الذين يرومون الراحة من العناء(١) .

ما الذى يدفع ديكارت ـ برغم كونه مثاليا فى مجال المعرفة والوجود ـ إلى القول بمبدأ « الوضوح » ، وهو مبدأ يهز صروح الفكر المدرسى الكنسى المغلفة بالغموض والمهابة ويمهد الطريق لعصر « التنوير » الذى يجهز فى النهاية على العصر الذى اتخذت فيه الكنيسة موقفا معاديا لجمهرة الناس ؟

---

(١) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية : ص ٤٣٠ ج ٢

لقد كان مبدأ «الوضوح» واحداً من أهم المبادىء التى تسلحت بها الجماهير فى القضاء على سيطرة الفكر الكنسى المسيحى ، ونحن نعلم ما اضطلعت به الكنيسة من دور بغيض فى إستغلال الجماهير ، فهل كان ديكارت إلا رجلا من سراة القوم ، شغل والده منصب العضوية فى البرلمان الفرنسى ، وكان هو نفسه على صلة وثيقة بملوك عصره ووجهائه ؟ .

ما الذى يدفع مونتسكيو - وهو البارون شارل دى مونتسكيو ، سليل المجد المؤثل فى قومه - إلى تدعيم دور الطبقات الدنيا ، والحط من شأن الطبقة العليا ، والتشهير بمثالبها وفسادها الداخلى ، ما الذى يدفعه إلى القول «إن أكثر أكابر الدولة فاقدوا الأمانة، بينما أصاغرها هم أهل الصلاح»(١)، مع أنه هو - أعنى مونتسكيو - لم يكن إلا واحدا من الأكابر ، الذين نده بهم وشهر بمعايبهم ؟

أما روبرت مالتس ذلك الباحث الاقتصادى المتشائم فهو أكبر شهادة وأنصع دلالة على زيف الفكرة الماركسية عن البناء التحتى ، والبناءات الفوقية ، فقد شهد مالتس بدايات الثورة الصناعية وازدهارها ، ولكنه فجع بنتائجها الظاهرة ، فهى لم تعد على العمال بما كان يرتجى منها من خير ورواج ، كما تكررت أزمات البطالة المريرة الحادة واشتد الكساد .

وتأمل مالتس هذا الموقف كثيرا ، وانتهى به التأمل إلى الاعتقاد بأن السكان يتزايدون وفقا لمتوالية هندسية ، بينما تتزايد الموارد الطبيعية وفقا لمتوالية عددية ، هذا من جهة . ومن جهة أخرى فإن أجور العمال فى ظل

---

(١) قارن : مونتسكيو : روح الشرائع .. ترجمة عادل زعيتر ص ٤٠ - ٤٩ ج ١

الثورة الصناعية لا يمكن أن تعلو فوق مستوى الكفاف ، لأن أية زيادة في الأجور تعني بالنسبة للعمال مزيدا من الرخاء ، وهـذا يؤدي بدوره إلى زيادة تناسلهم ، وتضخم أعدادهم ، مما يفضي بالضرورة إلى هبوط أجورهم مرة أخرى حتى لا تكاد تسد الرمق ، ويصبح الفائض من العمال مقضيا عليه بالموت ، وهـذا هو ما يعرف « بالقانون الحديدي للأجور » .

تلك المشكلات الاجتماعية الظالمة التي تعاني منها الطبقات الكادحة هي ما استحوذ على اهتمام مالتس بدرجة كبرى ، ولقد انتهى مالتس في تشخيصه للعلاج إلى ضرورة معالجة الأمر بضبط النفس وقلة الانجاب ، وفي ضوء ذلك حبذ مالتس الزواج المتأخر ، وأعلن أن على كل امرىء أن يوطد العزم على ألا يزيد عدد أولاده عن طاقته على إعالتهم(١) .

هذا هو العلاج الذي اقترحه مالتس، وبرغم كونه علاجا كسيحا إلا أن وصفه للداء وتحليله لأعراضه كان ذا تأثير بعيد المدى في التفكير الاجتماعي والاقتصادي بأسره ؛ بل إن ماركس نفسه ـ كما سنرى فيما بعد ـ قد اعتمد كثيراً على تحليلات مالتس هذه ، وبنى عليها كثيرا من النتائج . فاذا كان مالتس نفسه ؟ كان رجلا من رجالات الدين المسيحي ، الذي تفترض الماركسية أنه ـ أي هذا الدين ـ حليف طبيعي للطبقة المستغلة المسيطرة ، وتفترض فيه عدوا طبيعيا ـ أيضاً ـ للطبقة الكادحة المقهورة .

فهل وقف الأساس الاقتصادي الذي انبثق منه تفكير مالتس حجر عثرة يمنعه من إنتقاد الأوضاع الاجتماعية الظالمة التي تجني منها الراسمالية ـ المتحالفة مع الكنيسة ـ أطيب الثمار على حساب الطبقة الكادحة المستغلة ؟ .

---

(١) جورج سول : المذاهب الاقتصادية الكبرى : ص ٧٢ ـ ٧٠ وأيضا ص ٩٥ ـ ٩٨

وبرغم هذا الأساس الاقتصادى لما لتمس فقد أخذ ماركس بتحليلاته الاقتصادية كما أخذ فى الوقت ذاته بتحليلات « ريكاردو » الذى كان أحد كبار أصحاب الملايين وأحد كبار ملاك الأراضى ، مما أهله لأن يكون عضوا بمجلس العموم البريطانى ، الذى كان يضم صفوة القوم ، وأعتام « رجعية » ومحافظة .

أفلم يكن « مالتس و «ريكاردو» بورجوازيين ، أو حلفاء للبورجوازية على أقل تقدير ؟ . نعم ... هذه هى الحقيقة التى لم يملك ماركس نفسه الا أن يعترف بها(٢) . ولكن ماركس — كاعهدبه — أراد أن يلوى بهذا الاعتراف عنق الحقيقة ، فكأن أمراض المجتمع البورجوازى التى انتهت إليها تحليلات وريكاردو لم تأت على يدى اقتصاديين ينتمون إلى البروليتارياء فتكون مظنة للشك ومدعاة للريبة ، بل جاءت على يدى اقتصاديين ينتمون إلى الطبقة البورجوازية ذاتها . وكأن البورجوازية تعرى معايبها بنفسها ، ويشهد على مثالبها شاهد من أهلها .

وليس لكل هذه التساؤلات — فى نظرنا — من جواب مستقيم ، إلا أن هؤلاء الاقتصاديين — وقد أحسوا احساسا عميقا بما تعانيه الطبقات الدنيا من ضنك ، ورثاثة حال — لم يملكوا أنفسهم — باعتبارهم أناسى أولا — من الجهر بمساوئ البورجوازية والتعاطف مع ضحاياها البائسين ، وهذه المواقف على اختلافها انما تعنى — إذا ماوضعت فى مكانها الصحيح — أن للانسان — من أى طبقة وفى أية ظروف — «وجدانا عاما» يأسى للبؤس ، ويألم للبؤساء ، ويحدب على المعذبين ، وأن هذا « الوجدان العام » يأبى أن ينصاع لبنائه التحتى ، ويتجاوز مصلحته الاقتصادية ، استعلاء اعليها ، واستشرافا إلى ما هو أسمى منها .

---

(٢) ماركس : رسالة إلى فايدمير — نقلا عن بوليتزر ص ٤٠٣ ج ١

ومن جهة ثانية . . . ألم تكن تلك الصبغة البورجوازية لهذا التحليلات خليقة بأن تجعل ماركس يتشكك فى أمرها ، وبداخله قدر من الريبة والحذر من أن تكون «خدعة» أفرزتها البورجوازية لكى تضلل بها «البروليتاريا» ؟ .

كلا .... بل ماركس قد أخذ هذه التحليلات البورجوازية ، ثم انطلق منها - لا يلوى على شىء - مدعيا أنه قبض على أزمة القانون الذى يحكم سير الأحداث الكونية والانسانية فى كل عصر ومصر ، بل انطلق منها إلى تقويض البناءات التحتية والصروح العلوية فى كل جانب من جوانب الكون ، بأية وسيلة متاحة ، بالهدم والدم أو بالثورة والدمار .

* * *

ومما يستلفت النظر فى هذا الصدد ماقرره القرآن الكريم بشأن تكون «الجماعة» ، فهنا صورة مقابلة تماما للصورة الماركسية الكسيحة التى أناطت تكوين الجماعة - أو الطبقة - بالأساس الاقتصادى وحده ، ودون سواه .

فالقرآن الكريم حين يكشف لنا عن السبب الأعمق فى ارتباط شتات الأفراد داخل إطار «الجمـــاعة» ينفى منذ البداية نفيا قاطعا أن تكون «المصلحة الاقتصادية» مصدرا للتجمع ، أو مبعثا للارتباط فى أية صورة من الصور .

فسواء تسنم الانسان ذروة السمو عن وهده الوثنية وحضيض المادية ، أم هبط فى مستنقع الوثنية وتمرغ فى أوحالها أوتذبذب بين ذلك ، لاهو الى هؤلاء ولا إلى هؤلاء - فلا اجتماع على صعيد المصلحة الاقتصادية فى هذه الصور المتباعدة المختلفة .

وحين يصور القرآن الكريم جماعة الكفار - وهم الغارقون فى مستنقع الوثنية الغليظة وأوحالها - يصورهم لنا - وقد غضوا الطرف عن مصلحتهم الاقتصادية ، بل سارعوا إلى التضحية بها فى سبيل «فكرة» استبدت بهم

واستولت على نفوسهم ، وأعنى بها إتباع ما ألفوا عليه آباءهم من وثنية فى التصور والاعتقاد .

حول هـــذه الفكرة « الهابطة » المنحرفة يتجمعون ، وفى سبيلها يقدمون أموالهم ومصالحهم الاقتصادية طوعا وبذلا (إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون) .

فالذى يبدو من تأمل هذه الآية الكريمة أنها لا تجرد — حتى أولئك الكفار ، بمـا كانوا عليـــه من جهالة الوثنية المطبقة — عن خصيصة التضحية بالمـال ، إندفاعا أهوج صوب « فكرة » ضالة استبدت بأفئدتهم إستبدادا ، بل أنها لأ كثر الأفكار ضلالا ، وأبعدها عن الحق الصراح ، وهى الصد عن سبيله تعالى ، وإتباع ما كان عليه الآباء والأجداد ، ولو كانوا لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون .

فتأمل معى كيف ينظر الهدى القرآنى إلى هذه «الجماعة» التى استغرغت جهدها لإطفاء نوره، والصد عن سبيله ، والبعد بالناس عنه ، ثم تأمل معى فى الجهة المقابلة كيف ينحط التفسير الماركسى بالناس — كل الناس — إلى وهذه الغريزة ومتطلبات البطون ، ويجعلهم جميعا قطيعا من النعم يسير فى أثر الغريزة الغشوم وحـــدها ، ويتعقب متطلبات البطن إلى غير نهاية ، فلا تكاد « الفكرة » — وهى أخص خصائص الإنسان — تطل برأسها قليلا حتى يقمعها المـاركسيون قمعا ، ويغوصون بها إلى بهمة الغرائز ، بل ليتها كانت الغرائز ، وإنما هى إنعكاسها ونتاجها وصنيعتها ! !

ويقدم لنا النبأ القرآنى صورة مماثلة « لجماعة » أخرى من جماعات الناس وهى جماعة المنافقين ، أولئك الذين تذبذب تصورهم الاعتقادى بين الإيمان والكفر فآمنوا ثم كفروا ، ثم آمنوا ، ثم ازدادوا كفرا ، ولكنهم أخفوا

حقيقة اعتقادهم جبنا عن المواجهة وفزعا من آثارها ونتائجها ، فالمنافقون — كما يصورهم القرآن — فئة من الناس زعمت لنفسها قدراً من الامتياز، جعلها تتوهم التعالى والخصوصية (وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء) حتى وإن أداهم الحفاظ على ذلك الامتياز المزعوم وتلك الخصوصية المتوهمة إلى إنتهاج وسائل لا تمت إلى الامتياز أو الخصوصية بسبب ؛ فهم تارة يقسمون أغلظ القسم على إيمانهم كذبا وزورا ، وهم تارة يحرضون الأعداء على حرب المسلمين ، ثم ينكصون على أعقابهم حين تحين ساعة المواجهة جبنا وفزعا .

هذه الفئة إذن قد تجمعت حول فكرة « الامتياز » « والخصوصة » وبرغم أنها فكرة مزعومة موهومة إلا أنها استبدت بهم استبداداً ، واستولت على عقولهم استيلاءاً .

والمناقصون — فى سبيل تلك «الفكرة» المزعومة — ينفقون أموالهم طوعا وكرها لتغذية هذه الفكرة والتظاهر بمتطلباتها ، ومن أجل ذلك يخاطبهم النبأ القرآنى فى أجلى بيان « قل أنفقوا طوعا أو كرها لن يتقبل منكم إنكم كنتم قوماً فاسقين وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله ورسوله » .

وفى ذلك يتبين لنا بجلاء أن القرآن الكريم لا يعتبر المصلحة الاقتصادية هى السبب الأصيل فى تكوين جماعة المنافقين، برغم ماهم عليه من انحراف وفساد ، فهم يقدمون أموالهم ولا يبخلون بها ، ولكن إنفاقهم هذا ليس سوى وسيلة تخدم « فكرتهم » الضالة ، ولذلك كان إنفاقهم مردوداً وعطاؤهم مرفوضاً .

أما الجماعة المستقيمة على نهج الحق ، فأن النبأ القرآنى يصورها لنا موصولة الوشائج ، ممتزجة اللحم والدم والعقل والقلب برباط واحد هو

الذى يجمعها، وهو رباط « الإيمان » بهدى السماء، بحيث أن « فكرة » الإيمان — وهى أرفع الأفكار وأسماها — لتربط بين معاشر من الناس قد اختلفت — بل تنابذت — قبل الإيمان درجاتهم ومراتبهم غنى وفقرا، وشرفا ودنوا، ورفعة واتضاعا، فإذا هم — بعد « الإيمان » — وقد تحولوا إلى بنيان مرصوص وأضحوا جسداً واحدا إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر، فأية « مصلحة اقتصادية » وحدت بينهم؟ بل أية « مصلحة اقتصادية » تستطيع أن تفرق بينهم، وقد ارتفعوا فوقها — « بالإيمان » — إلى آفاق سامقة الذرى، شاهقة السمو؟.

فقل لى بربك.. كيف نفسر واقعة المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار فى ضوء ذلك القانون الماركسى عن وحدة الأساس الاقتصادى؟.

وقل لى بربك.. كيف نفسر الواقعة التى أنبأنا بها القرآن الكريم عن أولئك الفقراء الذين لم يجدوا ما ينفقونه جهادا فى سبيل الله ودفعا لشوكة الباطل، وحينئذ « تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا ألا يجدوا ما ينفقون »؟.

فما هى المقولة الماركسية التى يمكن تنطبق على أولئك الفقراء الكادحين الذين لا يطلبون المال حسدا للأغنياء، أو حقدا على أصحاب الثروة، أو مدعاة للتفاخر والتعالى، وإنما يطلبونه لكى يضحوا به، ويريدونه لكى ينفقوه، ويحتاجون إليه لكى يبذلوه، استهدافاً لفكرة أسمى من امتلاكه، ورغبة فى « معنى » أرفع من الاستحواذ عليه، وهى « فكرة » الإيمان بهدى السماء التى هيمنت عليهم وجــرت منهم مجرى الدم فى العروق؟، ومابالنا نذهب بعيدا، والنبأ القرآنى يضع أيدينا مباشرة على مفصل الحق فى هذه المسألة (لو أنفقت مافى الأرض جميعاً ماألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم).

فهيهات أن تصبح المصلحة الاقتصادية — صغرت أو كبرت — مدعاة

للتآلف أو مبعثا التجمع والتوحد ، وهيهات أن تجتمع جماعة ما على هذا المطلب إلا لتتنافر كما اجتمعت، ولتنتهى إلى شتات من الأمر ، بعد تآلف عارض موقوت باللحظة العابرة،ويصدق الواقع اليومى المشهود هذا التحليل القرآنى فى كل يوم ، فهذه هى الطبقة الكادحة (البروليتاريا) تلك التى يزعمون أنها توحدت فى أساسها الاقتصادى : لا يهدأ بينها أوار القتال ولا تضع الحرب أوزارها بين فئاتها المتنازعة المتناحرة ، ولا تفتأ الأنباء اليومية تقرع أسماعنا كل يوم بالحروب والصراعات التى تنشب بين الدول الشيوعية التىقامت على وحدة الطبقةالعاملة فى أساسها الاقتصادى، لتدحض تلك الفرية الماركسية التى انطلت على العقول فى غفلة منها ، وليصدق قول الحكيم العليم (تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون) .

الفصل الرابع

مراحل القانون المـاركسى

التناقض بين هيجل والمـاركسية — مركز العامل الاقتصادى بين عوامل نشوء للطبقـات — التجربة الشخصية — ماقبل التاريخ — التقرير القرآنى — مرحلة المشاعية الإبتدائية بين الأثنولوجيا والماركسية — مرحلة الرق لدى اليونان — مرحلة الرق لدى الرومان — مرحلة الإقطاع — البورجوازية — الإنسان الأروبى بين الأفعال وردود الأفعال .

استعرضنا فى فصل سابق أدوار التـاريخ البشرى أو مراحل القانون الماركسى على النحو الذى قرره الماركسيون ، ورأينا أنها مراحل متعاقبة تقع بين المرحلة الأولى من هذا التاريخ « المشاعية الإبتدائية » وبين المرحلة الأخيرة منه « الشيوعية الكاملة » .

أما المراحل الوسطى التى تفصل بين البداية والنهاية فتتميز لدى الماركسية بميزتين أساسيتين :

أولاهما : أنها جميعا تجسد استغلال طبقة لطبقة ، فلن تنظر — بمنظار المـاركسية — فى واحدة من تلك المراحل إلا وجدت فئتين تقتتلان أو تصطرعان ، استباقا إلى حوزة مصالح اقتصادية ترجح بها — وحدها — إحدى كفتى الميزان بلا عدل ولا شفاعة .

ثانيهما : أن كل حلقة من تلك الحلقات — بما تحتوى عليه من صراع

بين طبقتين — تناقض سابقتها ولاحقتها مناقضة تامة ، بحيث أن حركة التاريخ وسيره الحثيث قدما من ماضى الزمان ، صوب حاضره ،فمستقبله: لا تتحقق إلا بتلك المناقضة التامة التى تعصف فيها كل حلقة بسابقتها ، وتقضى عليها ، ثم تحتويها وتتمثلها ، انتظارا للحلقة التالية التى سرعان ما تناقضها هى الأخرى ، لتتم الغلبة دائما للجديد من الحلقات ، فكل حلقة إذن تمثل تقدما إلى الإمام ، والتقدم التاريخى لا يطرد إلا بهذه المناقضه وحدها(١) .

وقبل أن نشرع فى فحص هذه المراحل بطريقة تحليلية مفصلة فلحظ أن فكرة « التناقض » التى تتسم بها المراحل المتعاقبة فكرة جد متهوايه ، فلو أغضينا الطرف عن مفاهيم المنطق القديم بصددالتناقض — وهو منطلق مرفوض لدى الماركسية كما نعلم — فلن يبقى لنا — حين ندقق النظر فى تلك المراحل — سوى مجرد « التغاير » بين كل مرحلة وسابقتها ولاحقتها،أعنى أن كل مرحلة من هاتيك المراحل هى « غير » سابقتها ، وغير لاحقتها .

و « التغاير » مختلف عن التناقض ، إذ أن « التغاير » مفهوم فسيح ، فالرق غير المشاعية الابتدائيه ، والاقطاع غير هذه وتلك معا ، والصناعة الكبرى كذلك . . الخ

فالماركسية مثلا تجعل الرق والأقطاع نقضيين ، مع أن « الاستغلال» — كما تقرر الماركسية أيضا — متحقق فيهما معا ،وإن تغيرت الشخوص والوجوه والأساليب .

إن هيجل — وهو مبتكر الديالكتيك أو المنطق الجدلى — كان أدنى إلى المعقولية فى فهمه لفكرة التناقض ، فى حد ذاتها ، فلقدرأى هيجل أن مفتاح التاريخ يتمثل فى فكرة الحرية ، فالحضارت الشرقية القديمة (فى

(١) قارن بوليتزر : المصدر السابق ص ١٢٠ ومايليها .

الصين وبابل ومصر) لم تكن على وعى بفكرة الحرية «الشاملة»، ومن ثم كان الطغيان والعبودية لديها هو القانون ، وكانت الحرية فيها قاصرة على فرد واحد ، وهو الملك أو الفرعون ، لكن العالمين اليونانى والرومانى — فى المرحلة التالية — قد مدا نطاق الحرية ، وادعيا انها حق لجميع «المواطنين» وإن لم تكن حقا لجميع الافراد ، فتجسدت الحرية لدى اليونان والرومان فى «الأقلية» ممثلة فى الارسقراطية ، أوفى « الاكثرية» ممثلة فى الديمقراطية، ولكن الامة الالمانية — كما يدعى هيجل — قد بلغت مرحلة الوعى الشمولى الكامل بالحرية ، لأنها — كما يزعم — قد اعتنقت المبدأ المسيحى الخاص بالقيمة اللانهائية للأفراد(١) .

وأيا كان موقفنا تجاه أفكار هيجل فان فكرة التناقض لديه — وهى ما يهمنا فى هذا الصدد — تبدو أكثر معقولية وأدنى إلى الفهم ، فالحرية المعدومة تناقض الحرية الناقصة بوجه ما ، وهذه بدورها تناقض الحرية الكاملة بوجه ما أيضا ، وبذلك يتمثل لدينا خط واحد يتقدم من الأدنى إلى الأعلى ، إذ يبدأ من «لاوجود» الحرية مرورا بوجودها الناقص وانتهاءا بوجودها الكامل .

ولقد نعلم — كما ألمحنا منذ برهة — أن مفهوم التناقض فى المنطق الجدلى يغاير مفهومه فى المنطق التقليدى ، فليس التناقض — عند الجدليين — تناقضا بين الايجاب والسلب فى تجريدهما الذهنى الخالص ، وإنما هو التناقض بين مكونات الواقع وعناصره المتضاربة ، فالواقع الاقتصادى المفعم بتناقض المصالح بين الطبقات المتصارعة هو محور الاهتمام لدى الجدليين .

فلنفترض مؤقتا أن هذا التناقض بين المصالح قائم وواقع ، ولنفترض

---

(١) قارن : فايندلى

Hegel — Re Examination, p, 200—230

وأيضا وولتس : مقدمة لفلسفة التاريخ ص ١٠٢ — ١٩٣

أيضا أن هذا التناقض قد بلغ من الحدة والالتهاب مبلغا لا يصلح معه توفيق أو توسط ، ولنفترض كذلك أن كل هذا متحقق تمام التحقق فى كل مرحلة من مراحل القانون بلاقاطبة ، فهل يسوغ ذلك عند العقل أن نسلم «بالتناقض» بين كل مرحلة وسابقتها ولا حقتها ؟ .

إن استغلال الطبقة العليا للطبقات الدنيا هو هو بعينه فى كل المراحل بلا استثناء ، وبؤس تلك الطبقات الدنيا وامتصاص نواتج كدها وعرقها هو هو بعينه فى كل المراحل قاطبة « ولا فرق — فى جوهر الأمر — بين أستغلال السيد للعبيد وبين استغلال فارس الاقطاع لرقيق الأرض من الفلاحين ، ووسائل الإنتاج — فى العهدين — متماثلة إلى حد كبير، كما أن المحصول النهائى لكل منهما واحد ، وهو الاستغلال فى طرف، والاكتناز فى الطرف الآخر .

فلماذا إذن يكون من الحتم اللازم أن تسبق أولاهما أخراهما ؟ .
ولماذا إذن يفترض الماركسيون أن ثمة «تقدما» من الادنى — فى المرحلة السابقة — إلى الأعلى — فى المرحلة اللاحقة ؟ مع أنه لا افتراق بين المرحلتين فى جوهر العلاقات الأجتماعية « ولا اختلاف بينهما إلا فى تغير شخوص الأفراد ووجوههم ؟ .

ولماذا إذن تكون مرحلة «الرق» هى النقيض الحتمى لمرحلة المشاعية الابتدائية ؟ لماذا لا يكون النقيض هو «الإقطاع» مثلا ؟ بل لماذا لا يكون كلاهما وريثا لتلك المرحلة الابتدائية ، فيوجد كلاهما حيثما تتوفر الظروف والدواعى لوجودهما فى مجتمعين متعاصرين ، مادام كلاهما يمثل الاستغلال على نحو متساو ؟ .

وبعبارة وجيزة ... ما الذى يمنع - من وجهة النظر الواقعية - أن تتحقق مرحلتان من المراحل التى زعمتها الماركسية متعاقبة : فى وقت واحد؟ وأى معنى لفكرة «التقدم» التى ابتدعتها الماركسية ابتداعا من غير مبرر أو مسوغ؟.

• • •

وأمر آخر يتوجب علينا أن نلحظه قبل الشروع فى فحص تلك المراحل بطريقة تحليلية ، وأعنى به الفصل الحاسم فى العوامل المتشابكة التى تؤدى الى نشوء الطبقات المتنازعة .

فلا مماراة فى أن بتر واحد من تلك العوامل وإفراده عن بقيتها : أمر يكاد يكون متعسفا وقائما على التبسيط النظرى التجريدى وحده .

ومن الطرافة بمكان أن ينتهى بنا النظر فى أمر الماركسية — وهى التى طالما رفعت عقيرتها بأولية الواقع وأسبقيته على الفكر — إلى الجزم بأنها — فى هذه النقطة — تتبع منهجا نظريا تجريديا يبسط تعقيدات الواقع الحى ، ويتغافل عن طبيعته ذات العوامل المتشابكة ، وذات العناصر التى لا تكف عن التفاعل وتبادل التأثير والتأثر .

إذا أنت استقصيت أى قول فى طبيعة الانسان قاله قائل — يستوى فى ذلك أن يكون هذا القائل انسانا يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق ، أو الها يسمو عن حياة الاناسى ولا تضطره ضروراتهم — فلن تجد قولا من تلك الاقوال يتجاهل اهمية العامل المادى الاقتصادى أو يغض الطرف كلية عن ضرورته ووضعه فى حياة البشر .

ونقطة الالتباس التى ينبغى توجيه الضوء اليها وتركيز الاهتمام نحوها هى « مركز » ذلك العامل المادى بين بقية العوامل الاخرى .

ولدينا فى هذا المقام عدة اشارات نود الادلاء بها ولو على نحو شديد الوجازة والاختصار ، وأكبر الظن أنها ستسهم فى توضيح هذا الالتباس ، وستضع أيدينا على مفصل الحق فى هذه القضية التى طال حولها الجدال والمراء .

فلنفحص - هنيهة - تجربتنا الشخصية المباشرة ونستفتيها الرأى فى هذا الصدد ، ولا ضير فى أن نفعل ذلك ، أليس البحث يدور حول « الانسان » أى حولنا نحن بمجموع أحاسيسنا ووجداناتنا وعواطفنا؟ فماذا يمنعنا اذن —

ونحن أناسي — أن نستهدي باحساساتنا الفطرية في مسألة كهذه، ليس القول الفصل فيها رهنا بدقة التحليلات المعملية، أو وقفا على الاحصاءات المسهبة؟

« الحزن » ظاهرة انسانية عامة، كما أن « الفرح » كذلك، فهل يستطيع الماركسيون أن يردوا بظاهرة الحزن هـــذه الى تربة الاقتصاد الخالصة ؟.

إن أكثر الناس شراهة في اكتناز المال وامتصاصا لدماء الكادحين، وأكثرهم أيضا فقرا وخصاصة واستشعارا للظلم واحساسا بالاستغلال ليشتركون جميعا في هذه الظاهرة النفسية، التي لا نبالغ اذا قلنا انها — كغيرها من المشاعر الانسانية العامة «توحدهم» وتجمع بينهم في اطار انساني أولي كامن في أعماق بني الانسان، من قبل أن تفرقهم المصالح الاقتصادية وضرورات المعاش ونداءات البطون.

بل ان الناس جميعا — ومن بينهم ذلك المكتنز الشره — لتستغرقهم في بعض الأحيان أحزان عابرة، فتقعد بهم عن متابعة ما دأبوا عليه من نشاط اقتصادي، وتردهم الى شيء من النصفة والعدل والهوادة، ان لم تصرفهم عن ذلك النشاط صرفا، وتبغضه اليهم تبغيضا.

هذه التجربة الانسانية الفطرية قد ينفرد بها شخص واحد، أو اشخاص متفرقون فتكون الدلالة واضحة جلية ؛ وقد تجتمع على شعب بكامله أو أمة بأسرها فتكون الدلالة أكثر وضوحا وأشد جلاءا، كحالة دمار شاملة تصيب أمة ما إثر حرب طاحنة هوجاء من شأنها أن تهز في هذه الامة كيانها النفسي من قواعده، وتوقظها من سباتها العميق، وتنفث فيها روح الحزن المدمر، الذي تجسده في أكثر الاحايين دعوات يائسة الى عبثية الانسان ولا جدوى أفاعيله، وتنتهي من هذه الدعوات القانطة الى الرفض الكامل للمنجزات المادية بأسرها.

خذ مثلا : الانسان الأوربي الذى كان يعيش فى مطالع القرن العشرين حياة رخية رغدة متجانسة رتيبة ، ولكن ما أن قرعت أجراس الحرب العالمية الأولى ، وارتفع صوت المدفع عام ١٩١٤ ليدمر تلك الحياة على رؤوس من يحيونها حتى أعلن بول فاليرى ومن بعده اشبنجلر ، ثم توينبي أن المدنيات تحتوى فى طياتها على جراثيم الفناء ، ولم تمض سوى برهة وجيزة حتى صار من الذائع الحديث عن انحطاط الغرب ، وتدهـــور حضارته وارتكاسها ، ثم تتابعت مأساة الحرب ، فقرأت أوربا — بنهم شديد — فلسفات اللامعقول والتمرد لدى الوجوديين ، يقول دوماهل ، وهو يصرخ من فزع الحرب ، ويرى الدماء تسفك ، والمدن تنهار « لقد برهنت الحرب على إدانة المدنية العلمية والصناعية ، وأظهرت أن سلطانها ينتهى إلى الاخفاق الذريع ، وليس على الإنسان الأوربي سوى أن يتجه شطر منابع القلب ، وأن يستعيض بالمدنية الأخلاقية عن المدنية العلمية الصناعية ، وأن يجعل سلطان « القلب » وحده ، قادرا على انقاذ النوع البشرى من براثن الشقاء واليأس »(١) .

أفمن الممكن أن نعزو هذه المشاعر الإنسانية — وإن اصطبغت باليأس والقنوط — إلى العامل الاقتصادى وحده ؟ أفيكون العامل الاقتصادى هو الذى يدفع هؤلاء المفجوعين إلى التنادى بضرورة القضاء على هذا العامل الاقتصادى ذاته ، والنكوص عن منجزاته العلمية ؟

ثم ألسنا نرى فى تلك الحالة الإنسانية الفطرية « حالة الحزن » سواء مست شغاف القلب من فرد واحد أو أفراد عدة أو أصابت أمة بأسرها : دليلا حاسما على ذلك التبسيط والتجريد الذى يشوب نظرة الماركسية ، وعلى الاحادية الفقيرة التى تتسم بها ؟ .

---

(١) قارن : Henri massis. Defence of the west. p. 130
وأيضا : سيمون : المصدر السابق ص ٢٥ وما يليها .

فليقل من شاء ما شاء عن أسبقية العامل الاقتصادى وامتداد فاعليته، واتساع دائرة تأثيره، ولكن ستظل حالة الحزن، وما شابهها من الحالات النفسية. إيماءة موحية إلى ما تنطوى عليه المقولة الماركسية فى هذا الصدد من تجريد مسرف واغفال مخل، واخفاق ذريع فى فهم طبيعة الإنسان.

وبوسع المرء — لو فتح مغاليق قلبه وعقله ووجدانه — أن يتخذ من تجربة الحزن هذه أنموذجا حيا لظواهر إنسانية أخرى أبعد أثرا وأفسح أبعادا، ومنها ظاهرة «التدين» تلك التى ما فتىء الإنسان يلبى نداءاتها منذ عرف نفسه.

وهناك إشارة ثانية تميط قدراً من الالتباس حول مركز العامل المادى فى حياة الإنسان، فلقد لاحظ الباحثون فيما أتيح لهم من مشاهدات تومىء إلى مرحلة «ماقبل التاريخ» - أن الانسان «النياندرتالى» الذى عمر الأرض منذ مائة ألف عام على الأقل كان يدفن موتاه بمراسيم معينة ويجهزهم بالأطعمة والحلى، ويصبغ أجسادهم بالكثير من الاصباغ، التى كانوا يصطبغون بها فى حياتهم، كما أن الآلات التى عثر عليها من بقاياه قد صنعت بعناية ودقة أكثر مما تتطلبه وظيفتها العملية، وكأنما أراد صانعها أن يصنع آلة لاتتصف بأنها مفيدة فحسب، بل وجميلة أيضا، هذه البقايا تدلنا على أن ثمة «جهازا روحيا» — على حد تعبير تشايلد — يواكب الجهاز المادى الذى تمثله البيئة وعناصرها الخارجية، وأن هذا الجهاز يحمل نمطا معينا من الأفكار التى تتمثل فى معتقدات دينية ساذجة وميول أخلاقية معينة، بل إن «الناس» — فى هذا العصر الباكر — ليبدون مدفوعين بفكرة الخلود والألوهية إلى أعمال تتطلب جهدا أكثر بكثير من متطلبات المادية الخالصة (١).

---

(١) جوردون تشايلد : ماذا حدث فى التاريخ ص ٩—١٠ وأيضا ولز : معالم تاريخ الانسانية ص ٨٧ — ١١٤ المجلد الاول .

ومن هذه الملاحظة الأساسية نستطيع أن نتقدم — مع أولئك الباحثين — خطوة أخرى ، فهذه البذور الأولى للافكار المجردة سرعان ما تتضخم وتتزايد ، فتثبت فى الذهنية الانسانية دوافع جديدة للعمل غير دافع الجوع والجنس والغضب والخوف ، لكى تصبح تلك الدوافع الجديدة التى يمكن وصفها بأنها « مثالية » : ضرورية لاستمرار الحياة نفسها .

ولقد أدلى (ريفرز) بملاحظة ثاقبة عن سكان جزر «أديستون» وهى أن الانجليز حينما اجتاحوا تلك الجزر حرموا على سكانها الأصليين الاستمرار فى عادة صيد الرؤوس التى كانت سائدة لديهم ، ولم يدر بخلد المستعمرين الجدد أنهم بهذا التحريم قد أبطلوا نظاما تمتد جذوره إلى حياة السكان الدينية ، وكانت عاقبة هذا أن السكان قد فقدوا نشاطهم ورغبتهم فى البقاء ، ولم يعودوا يتكاثرون إلى الحد الذى يمنع التناقص المستمر فى عددهم(١) .

والنتيجة التى يمكن استخلاصها فى هذا الصدد هى أن القضاء على «الجهاز الروحى» لدى الشعوب البدائية كان من الأسباب الرئيسية لانقراضها عند احتكاكها بالإنسان الأبيض أو استكانتها له على أقل تقدير .

فإذا نحن أخذنا بالمقولة الماركسية التى جعلت من العامل الاقتصادى عاملا أحاديا يهيمن على غيره من العوامل فكيف نفسر هذه الظواهر الإنسانية المبكرة الحدوث ؟

وأية دلالة يمكن أن نستقيها من النقوش والرسوم التى ورثتها البشرية من تلك العصور الموغلة فى أقاصى التاريخ ، حيث كان الرجال — الذين نصفهم أحيانا بالمتوحشين — يرسمون رسوما تبعث جودتها على الدهشة ، وتهبط

---

(١) قارن تشايلد : المصدر السابق ص ١٠ — ١١

— كما يقول ويلز — إلى عصرنا « هبوط رسالة صريحة تضيء ما يلف تلك العصور من سدف الظلام وعماية الحدس والتخمين »(١) ؟ .

كيف نفسر — بالعامل الاقتصادى وحده — تلك الرسوم والأشكال الصخرية المنحوتة التى عثر عليها فى أعماق الكهوف المظلمة التى لا ينفذ إليها بصيص من ضوء ، بحيث أن رساميها لابد قد استعانوا فى رابعة النهار بنوع ما من المصابيح أثناء عملهم المضنى الجهيد ؟ .

إن الدلالة التى نستطيع أن نستقيها دونما حيرة أن للانسان — منذ وجد — ضرورات ودوافع أخرى ، تجاوز الدافع الاقتصادى ، وتدفع هذا الانسان إلى أنشطة أخرى غير النشاط الذى تمتلىء به الأفواه وتكتظ به البطون .

وإلا . . فما الذى يدفع ذلك الإنسان البدائى إلى ولوج تلك الكهوف الوعرة الموغلة فى أعماق الصخور ، حيث لا يعدم ثمة من الزواحف السامة والأفاعى الرقطاء ما قد يتربص به فيورده موارد التهلكة ؟ .

بل ما الذى يدفعه إلى أن يبذل فى هذه الرسوم والنقوش وقتاً وجهداً كان أولى به — لو كان كما تتصور الماركسية — أن يصرفهما إلى نشاطه الاقتصادى ، فيجلب بهما مزيداً من البقل والحنطة ، أو غير البقل والحنطة ، مما يملأ به وعاء بطنه ؟ .

ونحن هنا لا نبتغى أن نقلل من أهمية العامل الاقتصادى أو نشكك فى أنه ضرورة من الضرورات ، ولكن الذى نبتغيه أن نربط هذا العامل الضرورى بعوامل أخرى لاتقل عنه ضرورية ، أو تأصلا فى تربة التكوين البشرى .

(١) ويلز : ص٧٦—٨٧ المجلد الأول من المصدر السابق .

وبذلك تصبح المهمة العظمى الملقاة على كاهل المفكر الإنسانى هى أن يتمثل « أولا » طبيعة هذه العوامل فى اشتباكها وتفاعلها الحى على أرض الواقع البشرى ، ثم أن يقيم « ثانيا » نوعا من « التوازن » بين تلك العوامل التى تدفع بمناكبها جميعاً — بحظوظ مختلفة — فى تيار التاريخ البشرى الدافق .

أما الماركسية فقد فعلت عكس ذلك تماما ، فهى « أولا » لم تتمثل تلك العوامل مجتمعة مشتبكة متلاحمة ، بل أفردت واحدا منها بذاته ، وطفقت لا تفكر إلا فيه ، فانتهت إلى تلك « الأحادية » الفقيرة التى تحدثنا عنها ، ولو فعل أى امرىء ما فعلت الماركسية ، فانتزع واحدا من هاتيك العوامل ، وأمسى وأصبح لا يتأمله إلا وحده ، ولا يحلله إلا بمفرده، لانتهى إلى أن يعزو إليه كل أهمية ، ويفيض به كل فاعلية، ويرجع إليه كل العوامل الباقية بأمرها ! !

ألم يفعل هيجل نفس الشيء تماما حين جعل كل همه أن يحلل العامل القومى وحده ، وينتزعه من بين سائر العوامل ، فندت منه - كما ندت من الماركسية تماما - طبيعة الإنسان ، كل الإنسان؟ألم تفعل المدرسة الاجتماعية نفس الشيء فجعلت همها فى تحليل الظاهرة الجمعية ، وطفقت تدور حولها ولا ترى سواها ، فانتهت إلى نفس الاحادية المسرفة الفقيرة ؟ .

والماركسية « ثانيا » لم تستطع أن تقيم - بل ليس فى مكنتها أن تقيم - ذلك « التوازن » الذى ألمعنا إليه ، وتلك نتيجة لا محيد عنها ، لقد جعلت الأساس الاقتصادى هو الأساس الوحيد ، وبذلك خرج « التوازن » من قائمة الحساب كلية ، وضاعت بذلك هوية الإنسان وطبيعته وكينونته .

وهناك إشارة ثالثة تميط كل الالتباس حول مركز العامل المادى فى حياة الإنسان ، فالقرآن الكريم يضع أمام أبصارنا مشهد آدم أبى البشر

وهو يدب بأول قدمين بشريتين على أرض الجنة ، حيث شاءت الحكمة المتعالية أن يمكث فيها فترة من الزمان .

وآدم عليه السلام حين كان فى الجنة كان « إنسانا » له ضرورات الإنسان . مخلوقا يضم فى إهابه عددا من الضرورات الغرزية التى تتطلب الاشباع ، ولا تنفك عنه بمقتضى تكوينه الترابى اللصيق بالأرض .

فلا جرم إذن أن « تضمن » الحكمة الالهية لهذا الكائن البشرى ضروراته الفطرية فى الجنة ، ولا جرم أن يهبط آدم من الجنة إلى الأرض — حين يهبط — وفى إهابه هذه الضرورات ذاتها ، ولكنها — وفى الأرض - غير مشمولة بالضمان الذى شملت به فى الجنة ، بل هى مرهونة بالشقاء فى تحصيلها . وبالكدح فى سبيلها (فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمؤ فيها ولا تضحى) .

فضرورات الجوع والظمأ ، والجنس والكساء والأمن والمسكن - كما تفهم من هذه الآية الكريمة متأصلة فى تكوين آدم عليه السلام وبنيه من بعده ، هى ذاتها فى الجنة تتطلب الاشباع وإن كان ثمتئذ أشباعا مضمونا وفيرا ، وهى ذاتها فى الأرض تتطلب الاشباع وإن كان قائما - هذه المرة - على الجهد المبذول والسعى الدائب والكدح المستمر .

ولكن آدم عليه السلام لم يكتف من وجوده بمجرد ضروراته الموفورة المضمونة ، فإن فى أعماقه نداءات أخرى تلح عليه : رغبة فى خلود لا تمسه يد الفناء ، وسلطان لا يتطرق إليه البلى ، وملكية لا يدب إليها الانحلال ؛ فسرعان ما يستجيب لغواية ابليس فيأكل من الشجرة المحرمة مضحيا بذلك الضمان وتلك الوفرة التى كفلت له فى الجنة ، ليهبط إلى الأرض ، ولتبدأ مسيرته ومسيرة بنيه عليها ، لكنها بداية فى ظل « الاجتباء »

« والتوبة » و« الهداية » ، تلك التي تمثل أيضاً مطلباً ضرورياً من مطالب آدم وبنيه، لا تنفك عنه كما لا تنفك عنه بقية الضرورات.

وبهذا يكون الدافع الاقتصادي — كما نفهم من هذه الصورة القرآنية للإنسان — دائماً ضرورياً بين عدة دوافع أخرى لا تقل عنه ضرورية، وقد تتم التضحية به لحساب دافع ضروري آخر ، ولا يكون معنى تلك التضحية على الإطلاق إماتته أو انتزاعه من تربة التكوين البشري ، بل بتأجيله حيناً أو بإنزاله إلى الدرجة الثانية حيناً ، أو بتعديل الأنماط والطرائق التي يتم بها اجتلابه واشباعه حيناً.

أما الماركسية فلم تر الدافع الإقتصادي إلا واقعاً بين شقي الرحى. فإما أن يكون وحده ، وفي ذلك كل الحق والصواب ، وتصطبغ — من ثم — كل الدوافع الأخرى بصبغته ، وأما أن لا يكون البتة ، فلا هوادة ولا عدل ولا شفاعة.

لكن النظرة القرآنية للإنسان لا تنظر إلى الدافع الإقتصادي بهذا المنظار الكليل ، بل ترى أن الدافع الاقتصادي « يكون » ، ويكون معه غيره في آن معا ، « يكون » ، ويتم إعلاؤه أو السمو به ، وبذلك يتم التوازن المستقيم في طبيعة الانسان وتوضع كل الدوافع في إطار محكم من « الالتقاء » و « الاتساق » ، دونما أسقاط أو إماتة لدافع منها.

آن لنا بعد هذه المقدمة أن نتابع مع الماركسية مسيرة التاريخ ، وقد كانت أولى مراحل هذه المسيرة هي مرحلة « المشاعية الابتدائية » ، تلك التي تصور فيها الماركسيون جماعة بشرية لا تنتج إلا ما يكفيها دون زيادة، ولا تبقى من هذا الانتاج بقية ينفرد بها مالك واحد ، أو مالكون متعددون ، فالملكية الفردية معدومة تمتنع بالضرورة كما يرون.

وتكاد تجمع لدى الباحثين الآن عدة نتائج تمخضت عن دراسة البقايا التى تخلفت عن تلك العصور السحيقة التى يتصورها الباحثون أقدم مراحل البشرية ، وتكاد كلها تجمع على خلاف ما يقرره التصور الماركسى بصدد تلك المرحلة .

ونحن نعلم بداءة أن المسألة هنا تعتمد على الاستنتاج الذى يستنتجه أولئك الباحثون ، إذ لم يبق من تلك العصور من الوثائق المكتوبة ما يغنى عن مجرد الاستنتاج ، ولكننا برغم ذلك كله لن نستشهد من تلك الاستنتاجات إلا بأقربها مدخلا وأدناها إلى « فطرة » الإنسان التى ظلت معـــه ولم تفارقه ، والتى يشهد حاضرها بماضيها فى جلاء ووضوح .

فأحد تلك الإستنتاجات :

ما يقرره الكثير من الباحثين عن وظيفة الرسامين السحرة فى نهاية العصر الحجرى القديم ، فقد كانوا — كما يقول تشايلد — يعفون من واجبات الصيد المرهقة ليتفرغوا لممارسة الطقوس المختلطة بالرسم ، وكان يخصص لهم — فى مقابل ذلك — قسم مما يأتى به الصيد ، اعتقاداً بأنهم يشاركون مشاركة روحية فى اجتلابه ودرء مخاطره ، وهكذا وجد فى ذلك العصر السحيق أول « الإخصائيين » الذين يعيشون على الفائض الإجتماعى من الأغذية ، دون أن يسهموا مباشرة فى جمعها ، ومن المؤكد أن مركز أولئك الرسامين السحرة لم يكن يعتبر أقل أهمية من مطاردى الحيوانات بدقة تصويبهم وشجاعتهم وجسارتهم .

ومن ناحية ثانيـة ، فان هـذا الفائض الذى كان الساحر الفنـان يحصل عليه ما كان ليوجد لولا كثرة الحيوانات والأسماك ووفرتها فى أزمان

متطاولة من ذلك العصر الحجرى، ولكن هذه الحال لم تدم ، ففى نهاية العصر الجليدى تضاءلت كمية الرسوم إلى حد بعيد(١) .

وهذه النتائج التى انتهى إليها الباحثون — كما نقلها تشايلد — غير بعيدة التصديق ، فالرسوم الكهفية والخطوط البارزة على صفحة الحصى والشظايا مما وجد من مخلفات ذلك العصر : كانت تتطلب بلا ريب جهداً فائقاً ، ووقتا طويلا ، ودربة متواصلة ، وما كان كل ذلك ليتم إلا فى رابعة النهار ، فكيف كان أولئك الفنانون السحرة يحفظون أود الحياة،ويمارسون فى الوقت ذاته عملهم الفنى السحرى ؟ كيف يتم لهم ذلك إلا « بفائض » يبذله لهم الصيادون والرماة والمطاردون من أنفسهم طواعية؟

وكيف يبذل هؤلاء شيئاً مما حصلوا عليه من المطاردة والصيد — بمخاطرهما الواضحة — إلا إذا اقتنعوا بأهمية ما يمارسه أولئك من فنون على أى نحو من الإنحاء ؟ وهل يبذل هؤلاء ما يبذلون لو لم يكن ثمة « فائض » ؟

فماذا نرى إذن فى هذه الصورة السريعة للعصر الحجرى القديم ؟.

نرى فيها اتجاها « روحياً » بمعنى ما من المعانى ، يتخذ شكل الفن السحرى ، كما نرى فيها إنتاجا يفيض عن حاجة الأفراد ، ليخصص لمن لا يشاركون فى جمعه بأيديهم ، ونرى فيها « تميزاً » ، وتقسيما للعمل ، وكل ذلك ما لا يستقيم مع التصور الماركسى لتلك المرحلة على أى وجه من الوجوه .

ونفس تلك النتائج أو قريب منها : يمكن استخلاصه من الدراسات

(١) جوردون تشايلد : ماذا حدث فى التاريخ ص ٣٦ — ٣٧

التى قام بها الباحثون فى السلالات البشرية (الإنثولوجيا) على المتوحشين من الهنود الحمر فى الساحل الشمالى الغربى لأمريكا .

فقد لوحظ أن أماكن الصيد البرى والبحرى وكذلك الذى يؤخذ منهما تكون الملكية فيه عامة والتمتع بهما مشتركا ، على أنه يعترف بما يشبه الملكية الخاصة فى السلاح والأوانى وأدوات الترف ، كما أن المتقدمين فى السن يتمتعون بالسلطة والنفوذ اللذين يعطيانهما نصيباً أوفر من النساء ، أو من أى نوع آخر من الثروة ، ولكن هذه الإمتيازات قد احتكرت — فى معظم الأحيان — من قبل الزعماء بالوراثة الذين كان فى مقدورهم أحيانا أن يجمعوا ثروات طائلة ، ويتناقل الأفراد أخبار حروب كثيرة نشبت بين القبائل ، وكان الغرض منها اعلاء شأن الرؤساء(١).

وهذه الإستنتاجات التى انتهى إليها الإنثولوجيون هنا غير بعيدة التصديق أيضاً ، فالملكية الخاصة والملكية العامة كلاهما يوجدان حينما تدعو الدواعى إليهما ، فإذا كان الصيد ذاته ملكية عامة فلا غرابة فى أن يختص الماهر من الجماعة بالنصيب الأوفى من هذا الصيد ، وهذه المهارة تستلزمه أن يختص بسلاح صنع بمهارة لكى يستخدم بمهارة أيضاً ، مما يؤدى إلى وفرة فى كمية الصيد ، تكفل نوعا من الثراء والترف النسبيين ، يمتاز بها بعض الأفراد دون بعض .

كما أن انقياد الإنسان إلى من هو أكثر منه مهارة وقوة : غريزة لاينفرد بها وحده دون سائر الأحياء ، بل تشاركه فيها قطعان الغنم ، وخلايا النحل ، وأسراب الطيور ، وحيوانات الأدغال ، ومن الطبيعى أن يؤدى ذلك الإمتياز الفطرى إلى ضرب من الزعامة ، أو القيادة ، تضمن للزعيم قدراً من الثروة ، وحظاً من النفوذ والسلطان .

---

(١) المصدر السابق أيضاً : ص ٤١ — ٤٢ وما يليها .

فماذا نرى أيضاً فى هذه الصورة الأخرى؟

نرى فيها معالم الملكية الخاصة بارزة بوضوح نتيجة لقدرات وكفايات ليست مشاعة فى الجميع ، ونرى فيها أيضاً أن خصائص الزعامة والقيادة كانت ميعثاً لجمع الثروة ولزيادة كميتها ، ونرى هؤلاء الزعماء أو القادة — بما أوتوا من كفايات وقدرات — قد اضطروا الجماعة إلى خوض غمار الحروب تأكيداً لقوتهم ورغبة فى بسط سلطانهم .

وأوضح من هاتين الشريحتين السالفتين وأحفل منهما بالنتائج مايذكره الباحثون عن العصر النحاسى الذى عرف فيه الإنسان هذا المعدن، ومصدر الوضوح هنا أن الوثائق ذاتها « نحاسية » ، أى أنها أكثر استعصاءا على المحو والاندراس وضياع المعالم .

فقد نجم عن اكتشاف الإنسان لهذا المعدن نتائج ذات خطر بالغ ، كان أهمها صناعة الفؤوس وأسنان المنجل والسكاكين ، وكذلك صناعة الأدوات التى تستخدم لجر الحيوانات التى تم تدجينها من الماشية والثيران ، مما ساعد على نمو الثروة وازديادها بشكل ملحوظ .

على ان صناعة تلك الآلات التى نراها اليوم بسيطة ـ كانت آنئذ تحتاج إلى مهارات واستكشافات مسبقة ، وهذه المهارات — بلا مراء — مختلفة اختلافا كبيراً عن تلك التى يحتاجها الصيد أو الزراعة، ولذلك لم يكن غريباً أن يكون المشتغلون بالمعادن — فى هذا العصر الباكر من تاريخ الإنسان — « أخصائيين » يشكلون فئة من الناس تعمل سحابة نهارها كيما تسد حاجة الجماعة من هـــذا العنصر المعدنى الجديد ، وما يشتق منه آلات .

فليس بامكان كل فرد من أفراد الجماعة أن يكون حدادا ماهرا ، لأن صناعة الحدادة بما تتطلبه من مهارات خاصة تستلزم انتباها متواصلا ، وجهدا مستمرا يستغرق نهار الصانع بكامله ، ولا يترك له فراغا للاشتغال – مع بقية الجماعة – بحرث الحقول أو تربية المواشى .

وكان طبيعيا أن تكتسب تلك الطبقة من الصناع المهرة لنفسها وضعا جديدا وميزات خاصة ، وتعيش — فى الوقت ذاته — على « فائض » من المواد الغذائية يستبدلونها بما صنعت أيديهم .

وربما كانوا بذلك : الفئة التالية – بعد الفنانين والسحرة – الذين يعيشون على ما أنتجه غيرهم ، دون أن يسهموا مباشرة فى انتاجه(١) .

وهذه النتائج التى استقاها الباحثون من بقايا العصر النحاسى أكثر أهمية وأشد تفنيدا لما يقوله الماركسيون .

فها نحن أولاء نرى « فائضا » تمنحه الجماعة لمن يصنع لها مالا تستطيع صنعه ، وهانحن نرى « طبقة » فى سبيلها إلى التكون ، وهى لم تتكون إلا على أساس من الكفايات والمهارات الخاصة ، ولم تتكون نتيجة لاستغلال اقتصادى ، وها نحن نرى أن تلك الطبقة المتميزة لم تكن من السادة الذى يستعبدون الرقيق ، بل كانت أقرب إلى طبقة الفنيين « التكنوقراطين » فى عصرنا الراهن ، تقدم « خبرتها » لمن يطلبها ، وتتقاضى نظير هذه الخبرة أجرا معقولا أو مغالى فيه – أعنى أنها « الطبقة » التى يمكن القول بأنها أول الطبقات أو من أوائلها على أقل تقدير – وهى لم تنهض على أساس الاستغلال بأى نحو من الأنحاء .

---

(١) ڤارن ويلز : معالم تاريخ الإنسانية ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ المجلد الأول ، وأيضا تشايلد : ص ٦٧ ، ٦٩

. . .

تلى تلك المرحلة المشاعية الابتدائية — فى التصور الماركسى — مرحلة الرق .

والحق أن انتقال المسيرة الإنسانية وعبورها من مجتمع يتساوى أفراده فى الحقوق والواجبات ، إلى مجتمع آخر يسترق فيه بعض الأفراد بعضا : مسألة ليست بالهينة ولا باليسيرة بأى معيار من المعايير .

فانقلاب الحر إلى عبد مملوك ارتكاس هائل فى صميم الكينونة الإنسانية بلا مراء ، ولكن هل يستطيع المرء أن يقتنع بأن مبعث هذا الانقلاب الأوحد هو استغلال اقتصادى مارسته طبقة من الناس على طبقة أخرى . ثم انقلب هذا الاستغلال فجأة إلى الاسترقاق ؟ وهل يكتفى المرء بهذا السبب بظاهره السطحى هذا ، دون أن يرده إلى أعماق أبعد غورا ، وأبعد تأثيرا ؟

نقول بداءة إنه من المحال علينا أن نتصور انتقالا من عالم الأحرار إلى عالم الأرقاء وانقساما فى بنية المجتمع بين أسياد وعبيد ، دون أن نرتد فى أول التحليل أو فى نهايته إلى « مميزات » خاصة أو « كفايات » فطرية يقوم عليها الاستغلال الاقتصادى ، فيقوم عليها بعدئذ استرقاق .

ويكاد المؤرخون يجمعون على أن السبب الأول والأهم فى هذا الانقلاب الخطير هو الحروب التى كانت تشنها القبائل بعضها على بعض ، ومن ثم يتحول المغلوبون — أو بعضهم — إلى أسرى يصدعون بما يؤمرون به من أعمال يأنف الأحرار من القيام بها .

ولم يكن الأرقاء — فى كثير من الأحوال — ليرضون بسيادة السادة على أعناقهم مالم تكن تلك السيادة مصحوبة بقوة قاهرة غالبة تكبح مايعتمل فى نفوسهم من الرغبة فى الحرية ، وتمنعهم من الفكاك من سيطرة سادتهم ، ومن ثم فقد كان (الرق الجماعى) الذى يمارسه الملوك — بما لهم

من سطوة الملك وقوته — هو أكثر أنواع الرق حدوثا ، فكان فراعنة الأسرة الأولى مثلا - كما يحدثنا ويلز - يستخرجون النحاس والفيروز من مناجم سينا مستخدمين فى ذلك جماعات هائلة من الأرقاء ، كما كانوا يتصيدون الأرقاء من بلاد النوبة ليحصلوا على جيوش جرارة فى حملاتهم الحربية(١) .

فانتقال المسيرة الإنسانية إلى مرحلة الاسترقاق عن طريق الحروب والفتوحات لا ينبغى له أن يمر مرورا عابرا كواقعة تاريخية جامدة ، لأنه يبرز لنا - بالدرجة الأولى - دور المميزات الفطرية والفوارق الطبيعية بأقصى ما يتاح لهما من حدود ، وهل ثمة حد أقصى من استلاب الحرية - بل الكينونة - بأسرها استلابا كاملا ؟

ولم يكن الاسترقاق - فيما نرى - إلا تعبيرا واقعيا - بل أعلى التعبيرات نبرة - عن «وفرة» المميزات والكفايات لدى من كتبت لهم الغلبة ، فصاروا رقيقا .

أجل .. قد يكون « الدافع » إلى الحرب وإلى التغالب فى ميدانها دافعا اقتصاديا ، كأن يكون ضيق الرقعة الزراعية أو تناقص كمية الصيد سببا فى شن الحروب والغارات ، وقد تكون « النتيجة » التى تسفر عنها الحرب « اقتصادية » من بعض الوجوه ، وذلك كأن يستغل المغلوبون ثروات المغلوبين أو أعمالهم البدنية ، لكن لا الدافع ولا النتيجة كلاهما يستلزمان الاسترقاق ، ولاهما بكافيين لأن يقبل الارقاء هذا الاسترقاق حبا وكرامة !!

---

(١) ويلز : المصدر السالف ص ٢٥٥ مجلد : ١

فلنتابع عصر الرق فى الحضارة اليونانية لنرى مركز الرق فى النظام الاجتماعى القائم آنذاك ، فهـــل كان الرق فى تلك الآونة مرهونا بالحالة الاقتصادية التى كان عليها الرقيق من شظف العيش ورثاثة الحـال وانعدام الملكية ، وبعبارة أكثر صراحة ..!. هل كان الفيصل الأوحد بين الرقيق والسادة — كما تتصور الماركسية — هو الملكية الخاصة التى عدمها الأولون فصاروا رقيقا مملوكا ، وحازها الآخرون فصاروا سادة مالكين ؟

لقد قامت الحضارة اليونانية فى البدء عـلى تمجيد البطولة والابطال ، وغنى عن البيان ما تحفل به الألياذة والأوديسة مثلا من روايات مسهبة عن بطولات امتزج الواقع فيها بالخيال العريض ، وكان المجتمع إذ ذاك يضم طبقات ثلاث، طبقة النبلاء ممن ينتمون — أو يدعون الانتماء — إلى نسب عريق ذى مجد مؤثل،وطبقة العامة من الموظفين والـكهنة وغيرهم،ولم تكن هاتان الطبقتان منفصلتين إنفصالا شديدا إحداهما عن الأخرى ، بل كانتا معا تتمتعان بصفتى المواطنة والحرية ، ثم الطبقة الدنيا من عمـال المزارع وحذاق الصناع وغير حذاقهم، وهذه الطبقة الأخيرة تتكون فى جل أمرها من الأرقاء، وإلى جانبهم الغرباء ، يعيشون معيشة ضنكا ، ويكدحون شديد الـكدح فى سبيل القوت .

على أن شظف العيش ورثاثة الحال لم تكن قصرا فى كثير من الأحيان على أفراد الطبقة الأخيرة بل إن بعض الأثينيين الأحرار كانوا يشاطرونهم الشظف والرثاثة ، فاحترف بعض أولئك الأثينيين أنواعا من الفنون والصناعات الآلية التى كان يضطلع بها الارقاء،وكانوا — فى بعض الأحيان — يعملون كأجراء فى المنازل ، وفى المناجم، وتدل بعض الوثائق التاريخية أن مناجم الفضة فى «لوريون» قد عمل فيها الـكثير من العمال الأحرار، كما كان بعضهم لا يأنف كما يقرر Torr من الإشتغال بالتجديف فى السفن لقاء

أجر معلوم، مشاركين الأسرى والارقاء فى تلك المهنة الوضيعة - بمقاييس تلك الأيام - على مافيها من نصب ومشقة .

وبرغم هذا الإشتراك الفعلى فى النشاط الاقتصادى ، وإنعدام الملكية الفردية لدى هؤلاء وأولئك، فقد كانت الفروق والحواجز الاجتماعية التى تفصل بين الفريقين جد هائلة. فهؤلاء الأحرار الفقراء - برغم فقرهم - مواطنون أحرار، يتمتعون بحقوق المواطنة والحرية ، أما أولئك الأرقاء الفقراء أيضا فلم يكونوا يتمتعون بصوت قانونى فى أمور الدولة، بل إن الدولة كانت تضمهم فى جنباتها عن تفضل وتكرم ، برغم أنهم كانوا فى الغالب يفوقون الأحرار عددا(١) .

ولقد تعاورت على المدن الأفريقية عدة أنماط من نظم الحكم ، وكان أكثرها إنتشارا فى القرن السادس والخامس والرابع ق . م ذلك الشكل المعروف باسم «الديمقراطية» أعنى الحكومة التى تديرها العامة«الديموس» وهى هيئة المواطنين الأحرار قاطبة .

وكانت تلك الهيئة تستبعد من حقوق المواطنة عدة فئات،فئة الرقيق ، وفئة العتقاء المحررين، وفئة الغرباء النازحين ، بل إن الإغريقى الذى إنحدر من أبوين أغريقيين ، ثم إتفق أن نزح أبواه عن المدينه إلى عدة أجيال كان يستبعد أحيانا من عداد المواطنين .

ولم يكن أمر المواطنة - بما يستلزمه من حقوق وواجبات - مشروطا بأى ضرب من ضروب الملكية فى غالب الأحيان ، وخاصة منذ القرن الخامس ق.م، فلقد استن المشرع الأثينى المشهور «بريكلس»(عام٤٥١ق.م)

---

(١) ويلز نفس المصدر: ص ٢٢٤ ومايليها المجلد الاول ، وأيضا ص ٣٣٠-٣٣٤ المجلد الثانى .

قانونا يقصر حق المواطنة على من يستطيع أن يثبت أنه إنحدر من أبوين أثينيين خالصين فحسب، وكان بعض أولئك المواطنين الأحرار الذين قدر لهم الاشتراك الفعلى فى إدارة مقاليد الحكم ممن لا يملكون شيئا من وسائل العيش سوى جهود أيديهم، فكانت الدولة تتكفل لهم – نظير إشتراكهم فى المجالس النيابية وهيئات المحلفين – بدفع بعض المال الذى قد يعوضهم «عن الوقت الذى أضاعوه»، وأصبح من المعتاد أن يشترك صغار الصناع والتجار فى مجالس الحكم، وفى التصويت على القرارات الهامة، كالدباغ، وصانع المصابيح، وصانع الآلات الموسيقية(١).

أية فروق «إقتصادية» إذن يمكن أن نتبينها بين ذلك الأثينى ذى النسب الأصيل وبين الرقيق والغريب والنازح ؟ فالديمقراطية الأغريقية – كما أوضح قانون بريكلس – لم تجعل صفة المواطنة الحرة قائمة على إستحواذ ملكية خاصة – محددة أو غير محددة – يفترق بها الحر عن الرقيق أو الغريب، بل جعلتها وقفا على الانحدار من نسل أغريقى خالص فحسب، وبذلك يبدو لنا بجلاء أن الفيصل بين الأحرار والرقيق لم يكن – فى لبابه – فاصلا إقتصاديا فى المقام الأول، بل كان فاصلا فى النسب أو إدعاء النسب، حتى وإن إنتهى الأمر بأن يكون الثراء فى جانب، والفقر المدقع فى جانب آخر، وليس أدل على ذلك من إنتزاع صفة المواطنة عن النازح عن المدينة، ولو إنحدر من أصلاب أثينية، لأنه – بنزوحه – قد جعل مسألة النسب مدعاة للشك والارتياب، وبذلك أستبعد من عداد المواطنين الأحرار، وأصبح مساويا للارقاء والاعتقاء والغرباء فى الحرمان من حق المواطنة .

وليس أدل على ذلك أيضا – من أن النظام الأغريقى الاجتماعى الذى

---

(١) تشايلد : ص٢١١، وأيضا ويلز : ص٢٣٦ – ٢٣٧ المجلد الثانى .

إنتزع من الأرقاء حقوق المواطنة وواجباتها ، قد سمح لهم فى الوقت ذاته بتولى وظائف رسمية فى الشرطة مثلا . كما أن أجورهم — فى ظل هذا النظام — لم تكن فى كثير من الأحيان منخفضة إلى حد سيء ، فقد كان العامل الأثينى اليومى — رقيقا أو غير رقيق — يتقاضى أجرا يوميا لا بأس به ، بحيث أن مجموع أجره فى مائة وخمسين يوما كان كافيا للحصول على الحد الأدنى لغذائه ولباسه فى السنة كلها(١) .

• • •

ونفس هذه النظرة — بل أشد منها تزمتا وأكثر إعناتا — كانت تسود الحضارة الرومانية أيضا ، فقد كان النظام الرومانى يقوم — فى غالب الأمر — باسناد أمور الحكم إلى طبقة أرستقراطية تسودها تقاليد ذات طابع نبيل ، ويقوم إمتيازها على الوضع الذى تمتع به أسلافها كفاتحين محاربين ، وهذه الطبقة هى طبقة الباتريسيين Patricains ، وفى الجانب الآخر من الهيئة الاجتماعية كانت تقوم طبقة العامة أو البلبيان Pelebians التى تضم الصناع والتجار وصغار الفلاحين ، كما كانت تضم بعض القبائل المجاورة الأقل قوة والأضعف بأسا وشوكة ، وفى أدنى السلم الاجتماعى كانت تقوم طبقة العبيد والغرباء ، ولم يكن حظهم فى النظام الرومانى بأسعد من حظهم فى النظام اليونانى الذى أسلفنا القول فيه .

ولم تكن الريح تجرى رخاءا بين الطبقتين اللتين تشكلان هيئة المواطنين الأحرار أعنى النبلاء من جهة ، والعامة من جهة ثانية ، بل إن الصراع الحاد بينهما كان أحد المعالم البارزة فى تاريخ الامبراطورية الرومانية .

فلكم أساء النبلاء إستغلال إمتيازاتهم السياسية إستغلالا دنيئا ليجمعوا

---

(١) لشايلد : نفس المصدر السابق ص ٢٠٣ — ٢١٠

الثروات — لا على حساب الاعداء المهزومين فحسب — بل على حساب من يشاركونهم حقوق المواطنة وواجباتها أعنى العامة .

ولكم مارس العامة بدورهم صنوفا شتى من الضغط على النبلاء ليظفروا منهم بنصب أوفى من خيرات البلاد المفتوحة ، ولكى ينالوا — فى الآن نفسه — حظا أوفر من العدل الاجتماعى المفقود ، فاستخدموا وسيلة (الانفصال) أو ما يشبه الاضراب العام مرتين ، مهددين باقامة مدينة جديدة على اعالى نهر « التيبر » ، كما استخدموا أيضا وسيلة كبيرة الشبه « بالانقلاب » ، وذلك حين انتزع « بيزا ستراتوس » — تؤيده جماهير العامة الفقراء — مقاليد تسلطان انتزاعا من أيدى النبلاء .

ومهما يكن من أمر فلقد عاشت جماهير العامة خلال ذلك الصراع ظروفا اقتصادية بالغة القسوة ، ووقع بعض الافراد فريسة للديون الباهظة ، وأهمل البعض مزارعهم واضطروا الى تركها — فى بعض الاحيان — كما زاد المرابون الحالة سوءا على سوء ، مما اضطر العامة من الأحرار الى النزول إلى ميادين الاعمال اليدوية ، ليناقسوا — فى اسواق العمالة — جيوش الارقاء . وبذلك ازداد ضرام الثورة ولهيب التذمر اشتعالا ، فأصدرت الدولة — بتأثير بعض المتعقلين المنصفين — قانون الالواح الاثنى عشر (٤٥١ — ٤٥٠ ق . م) الذى يقيم نوعا من التوازن بين أطراف النزاع ، والذى يعد أساس القانون الرومانى بأسره ، ولكن ذلك القانون لم يمنع الصراع من التجدد حتى غدا تاريخ روما السياسى لا يدور الا حول الثورات ومناهضة الثورات(١) .

فأين كانت طبقة الارقاء خلال تلك الاحداث الحافلة بالافعال وردود الافعال ؟

---

(١) دونالد دودلى : حضارة روما ص ٤٤ — ٦٠ الترجمة العربية .

لقد سوى سوء الحالة الاقتصادية بينهم وبين من يكتوون معهم بلهيب الحرمان والفاقة من طبقة العامة ، كما أن اعدادهم قد ازدادت بدرجة كبيرة نتيجة للحملات والفتوحات مما جعلهم يتغلغلون بكثرة فى مجالات الانتاج الزراعى والصناعى وكان بعضهم يجد أمامه فرصا سانحة لامتلاك الملكيات الخاصة ، ونبغ منهم كتبة وأطباء ومعلمون ، ومديرون المصانع والمزارع التى يمتلكها علية القوم ، وقد كان باستطاعة هؤلاء - بقربهم ممن يملكون أزمة الامور - أن يرتفعوا الى قريب من مصافهم ، وأن يجمعوا ثروات طائلة يمتلكون بها هم لانفسهم عبيدا ، ولكن شيئا من ذلك لم يحدث ، فقد ظلت قضية النسب أو ادعاء النسب تشكل حائطا شاهقا يفصل بينهم وبين الاخرين ، ولم تترك الدولة هذه القضية رهنا بالذاكرة وحدها ، بل ضبطتها فى سجلات خاصة ، ويلاحظ ويلز هنا أن الجذر « Proles » يعنى النسل أو الذرية ، مما يشير الى أن قيمة العامة « Plebians » كانت فى نظر الدولة تعتمد عـــلى تكوينهم « عائلات » خالصة النسب من المواطنين(١) .

ويلاحظ جيبون — فى هذا الصدد أيضا — أنه حتى العتقاء — كانوا محرومين حرمانا صارما من الحقوق المدنية والعسكرية ، بل مهما توفر لابناء هؤلاء العتقاء من جدارة أو حظ فقد كان ينظر اليهم — كما كان ينظر الى آبائهم — على أنهم غير جديرين بمقاعد البرلمان ، وما كانت — كما يضيف جيبون — بصمات الاصل الوضيع او منبت الخضوع والاسترقاق تنمحى تماما الا فى الجيل الثالث أو الرابع(٢) .

---

(١) قارن ويلز : ص٥١٤ - ٥١٩ المجلد الثانى ، وأيضا تشايلد : ص٢١٢ - ٢١٤ ، ص ٢٦٥

(٢) جيبون : اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها ص ٩١ - ٩٢ ج ١ - الترجمة العربية .

حقا ان سوء الحالة الاقتصادية قد دفع بهؤلاء الارقاء — كما دفع بالعامة — الى القيام بثورات ذائعة الصيت فى تاريخ الامبراطورية الرومانية ، هددت أحيانا كيانها ، ولكنها ثورات تنتهى - فى التحليل الاخير - الى اجتماع عوامل الظلم الاجتماعى التى أخذت بخناق هؤلاء العبيد ، كما أخذت بخناق طبقة العامة ، وكان لهؤلاء ثوراتهم ، وكان لأولئك ثوراتهم ، بل إن ثورة العبيد بقيادة سبارتاكوس (٧٣ . ق . م) وهى أشهر تلك الثورات قد ضمت - كما يقول المؤرخون - أوشابا شتى من البشر ، فإلى جانب المتمردين من الارقاء كان هناك صغار الفلاحين الاحرار وصغار المستأجرين وصغار الصناع ، تجمعت كلها حول سبارتاكوس لا تربط بينها فكرة مشتركة أو رابطة عامة سوى الدعوة الى التفرق من جديد ، وعودة كل متمرد الى وطنه(١) .

وجماع الامر أن الاساس الاقتصادى البائس لطبقة الارقاء لم يكن فى النظام الرومانى قصرا عليهم وحدهم ، بل شاطرهم فيه أفراد كثيرون من طبقة العامة ، ومع ذلك فلم تتوحد الطبقتان ولا اجتمعتا ، الا كما تجتمع أخلاط من البشر المتنابذين على صعيد التذمر والثورة ، وسرعان ما انتهى هذا التوحد الى الشتات الذى بدأ منه ، والواقع المشهود أن ذلك النظام الرومانى - كما كان النظام اليونانى قبله - قد فرق بين الارقاء ومن سواهم لا بالأساس الاقتصادى كما تزعم الماركسية ، بل « بالأصل الوضيع » على حد تعبير جيبون .

• • •

تضافرت على الامبراطورية الرومانية فى آخر عهدها بالبقاء عوامل شتى قوضت الكيان الداخلى لهذه الامبراطورية المترامية الاطراف ، فقد

---

(١) قارن : دوغالد دودلى : المصدر السابق ص ١٣٧ وما يليها ، وأيضا ويلز : ص ٥١٠ المجلد الثانى .

آل زمام الحكم الى طائفة من المترفين السراة ، الذين تنازعوا السلطان ، وتهالكوا على وسائل الترف والبذخ فى الوقت الذى أفلس فيه الاقتصاد الرومانى على نحو سافر ، وأضحت الاغلبية العظمى من الرعية تعانى شقوة حادة ، مغلفة بفخامة الامبراطورية الزائفة . وانكفأت تلك الاغلبية الساحقة على ما هى فيه من كد وبؤس ، لا تبالى بمن اعتلى العرش أو تخلى عنه ، بل لا تحفل بمصير الامبراطورية ذاتها أو الدفاع من أجلها .

فلما أن تدفق البرابرة من القبائل الجرمانية والسلافية تدفقا ظافرا على الامبراطورية وجدوا أنفسهم بازاء دولة متهرئة الكيان ممزقة الاوصال ، وليس من ريب فى أن عدد البرابرة كان أقل من عدد الرومان لو خف هؤلاء للمقاومة ونهضوا لها ، ولكنهم لم يقاوموا ولم ينهضوا ، بل ربما وجدت عامة الشعب ومعهم الرقيق — فى الغزو البربرى — ايذانا بتغيير الحال ، وبنيلهم قسطا أكبر من الحرية والكرامة الانسانية أكبر مما نالوه منهما فى ظلال الامبراطورية ، ومن ثم فقد انضم عدد كبير من الارقاء والعامة الى البرابرة فى زحفهم العاتى المظفر .

هنا اذن بدأ ما يسمى « العصر الوسيط » الذى كان « الاقطاع » شارته المميزة ، وكانت الأرض الزراعية — فى ذلك العصر — هى شكل الثروة الوحيد ، ومن ثم فقد عمد البرابرة الفاتحون الذين كان لهم شرف الانتساب الى طبقة المحاربين ذوى البأس — الى الانفراد بملكية الأرض ، وتركوا لسواد السكان العمل فيها لقاء أجر معلوم ، فى حين ارتبط هؤلاء بالأرض ، بصفتهم طبقة من « الاقنان » أو رقيق الأرض المزارعين بالوراثة .

ولم تكن ثمة حكومة مركزية تقبض على زمام الامور وتهيمن على مجرياتها ، بل كان السيد الاقطاعى - فى الواقع - أميرا فى ممتلكاته الخاصة بما عليها ومن عليها ، برغم أنه كان - من الناحية النظرية - تابعا لسيد اقطاعى أكبر منه قوة وأشد بأسا ، وأصبح الناظر الى أوربا - فى ذلك العهد - يجدها

مؤلفة عمليا من آلاف الامارات أو الاقطاعيات ، ولا تربط بين تلك الاقطاعيات إلا أوهى الصلات وأضعف الروابط .

وكانت الوحدة الاقتصادية والاجتماعية فى هذه الامارة الزراعية المترامية هى ما يسمى «بالاقطاعية Manor» ، بينما كان محور هذه الاقطاعية هو الحصن الشاهق الذى يتمركز فى وسطها ، والذى كان يسكنه السيد الاقطاعى ويتخذه معقلا لدرء هجمات الأعداء من الطامعين فى منتجات الاقطاعية، وتحيط بهذا الحصن من كل جانب الأراضى الزراعية الشاسعة ، وتنتشر هناك وهناك أكواخ وضيعة قذرة يعيش فيها الفلاحون أحقر العيش(١) .

وأيا ما كان الامر فقد إرتبط أولئك الفلاحون بالأرض إرتباطا وثيقا ، وكان هؤلاء الفلاحون أنفسهم فى بادئ الأمر يحرصون أشد الحرص على هذا الارتباط رغم مايقتضيه من أعباء تنوء بها كواهلهم ، سواء بدفع الضرائب الباهظة ، أو بخدمة الأرض الخاصة المملوكة لسيد الاقطاعية، ومرد ذلك إلى أن الاقطاعية - وقد فرض عليها الفارس الاقطاعى حمايته وسيطرته - كانت تمثل الأقنان مظلة واقية تحميهم من خطر التشرد والضياع فى عصر كانت سمته البارزة الفوضى وعدم الاستقرار .

ولعل القارئ قد أدرك من هذا العرض الموجز أن رقيق الأرض لم يكونوا يمتلكون شيئا من الأرض التى يكدحون فيها ، وبالتالى فليس لهم أن يتصرفوا فيها بيعا أو شراءاً ، ومع ذلك فقد كان إرتباطهم بها إرتباطا

---

(١) فرديناند شيفل : الحضارة الأوربية فى القرون الوسطى وعصر النهضة ص ١٦ — ١٧ ترجمة منير بعلبكى .

يمتد طوال الحياة ، ولكن وجد فى داخل الاقطاعية ذاتها بعض الملاك الأحرار الذين « يمتلكون » مساحات متفاوتة من أرض الاقطاعية ، ولهم الحرية فى بيعها وشراءها، شريطة أن تكون لديهم القدرة على حمل السلاح ومشاركة السيد الاقطاعى (الفارس) فى الدفاع عن حدود الاقطاعية حين تدعو إلى ذلك الحاجة .

ولعل القارئ قد أدرك أيضا من هذا العرض الموجز أن الفلاحين كانوا حريصين أشد الحرص على الارتباط بالأرض ، أو بالأحرى بحماية الفارس الذى يبسط حمايته على الأرض ، كما ذكرنا ، فقد كان السؤال الذى يدور بخاطر الفلاح الذى يفكر فى الانعتاق من عبودية الأرض هو «من يتكفل بحمايتى» ؟ «هل أصبح متشرداً متسولا» ؟ ، وعلى ذلك فقد لجأ كثير من الفلاحين الأحرار إلى كبار الاقطاعيين الفرسان ، وجعلوا من أنفسهم طواعية رقيقا يستظلون بحمايتهم(١) .

* * *

فما هى صورة العلاقات الاجتماعية التى تجسد ذلك العصر خير تجسيد ؟ .

نبادر إلى القول بأن النبرة الجهيرة فى ذلك العصر هى الشجاعة، والبسالة وقوة المراس، وصلابة الشكيمة، لقد انزوت صفات النبالة الموروثة، والمجد الأثيل ، والمحتد العريق فى زاوية قصية مع أفول شمس الامبراطورية الرومانية ، وحلت محلها «القوة» ، «الصلابة» التى يستطيع المرء أن يبديهما فى مواجهة الأحداث المدلهمة والأخطار المحدقة ، التى تتربص بالناس أينما اتجهوا وحيثما حلوا .

وبهذه الصفات وحدها أضحت «الفروسية» شعار العصر وشارته وشغله

---

(١) قارن لشايلد : ص٣٨٧ - ٣٨٨ وأيضا ويلز ص٦٥٨ مجلد ٦/

الشاغل ؛ وبهذه الصفات وحدها انقسم المجتمع الأوربى فى ذلك العصر إلى طبقات تحوز إحداها هذه الصفات ، فتحوز معها الأرض والمنحة ، وتفتقر الأخرى إليها فتقنع من العيش بأشده بؤسا وضنكا ، وحقارة وذلا .

وفى الوقت الذى تبدأ فيه تلك الصفات فى الذبول والضعف لدى فارس أو فئة من الفرسان تبدأ فيه ملكيتهم فى الاضمحلال والزوال ، لكى تؤول إلى من هم أشد قوة وأكثر بأسا ، ولكى تكتفى تلك الفئة التى غلبت على أمرها بالانزواء فى ظل الطبقة الغالبة .

ومن الشواهد على ذلك أن الفارس الاقطاعى لم يكن يعتبر نفسه بازاء من هم أعلى منه فى سلم الفروسية ، سوى حليف وزميل(١) ولذلك فقد ضعفت روح الانضباط العسكرى لدى فرسان الاقطاع ضعفا باديا ، ونشب بينهم التنافس والتناحر ، حيث كان منطق «القوة» هو الذى يفرض كلمته فى نهاية المطاف على أية حال .

ولعل مبعث هذه السمات البارزة التى اصطبغ بها العصر الاقطاعى هو أن اتصاف البرابرة بهذه السمات هو الذى مكنهم من اجتياح الامبراطورية المتيدة وبسط نفوذهم عليها ، وفى مقابل ذلك كان الخنوع والذلة والضعف قد استشرت فى كيان الامبراطورية وفى أوصال الأباطرة ، ولدينا فى هذا الصدد وثيقة واضحة الدلالة ، فقد بعث «أتيلا» أحد زعماء البرابرة برسالة حادة اللهجة إلى الامبراطور الرمانى (ثيودوسيوس) يقول فيها «حقا ... إن ثيودوسيوس ينحدر من سلالة نبيلة ، ولكنه ضحى بشرف آبائه ، وهو حينما قبل الجزية انحط بنفسه إلى مرتبة العبيد ، فمن العدل اذن أن

---

(١) سعيد عبد الفتاح عاشور : أوربا العصور الوسطى ص ٤٦ - ٦٧ .

يوقر الرجل الذى وضعته جدارته فى مرتبة أسمى منه ، بدلا من أن يحاول محاولة العبد الآثم أن يتآمر سرا على سيده(١).

ومن الشواهد الدالة أيضا على غلبة روح «القوة» وحدها على ذلك العصر أن البرابرة أنفسهم لم يبالوا أية مبالاة بالنسب أو المحتد ، بل مدوا ايديهم لكل من تبدو عليه أمارات الاقتدار والبسالة ، وضموا الى جيوشهم كثيرا من أفراد الشعوب المقهورة ، بل وتزاوجوا معها ، مما جعل عددا كبيرا من الارقاء والعامة — ممن تتوفر فيهم تلك الصفات — ينضمون الى الجيوش البربرية فى غزواتها الظافرة(٢).

فالانطباع الرئيسى الذى يخرج به المرء من جملة هذه الدلائل التاريخية أن الفرسان لم يكونوا سوى مجموعة من الجنود المؤهلة لاحتراف الحرب ، فى زمن لا تخبو فيه ضرام الحرب ، وحتى فى الفترات القليلة التى لا تكون فيها حرب حقيقية كان اولئك الفرسان يصطنعون الحرب اصطناعا عن طريق المبارزة ، كيما يبددوا ما يعتريهم من ملل ، ويجعلوا دربتهم على الحرب متصلة متجددة .

وفى هذا الجو يصبح على الرجل الحر أن يختار أحد طريقين ، فاما أن يصبح جنديا محاربا ، واما أن يصبح قنا ، لأنه لا يستطيع أن يبقى بمفرده دون سيد قوى يحميه ويزود عنه ، وفى هـــذا الجو العاصف المنذر أبدا بالاخطار يصبح من الطبيعى — كما يقول المؤرخ المشهور غيزو — ان تشعر الشعوب بالامتنان والشكر حين تقام الحصون الاقطاعية ، فهى لم تبن ضدها ، بل من أجلها ، وكانت هذه الحصون مركزا عاليا يقوم بالحراسة

---

(٢) ويلز : المجلد الثانى ص٦٢٢ ، وأيضا جيبون : اضمحلال . ص٣٧٢ وما يليها ج٢

(٢) ويلز أيضا : ص ٦٢١ ، ص ٦٥٢ المجلد الثانى

فيه حماة يترصدون العدو ، وكانت مستودعا أمينا لمحصولات تلك الشعوب وأموالها ، وكانت فى حالات الحرب ملجأ لنسائها وأطفالها. لكن الاجيال الحديثة لا تدرى ما الخطر ؟ ولا ما الحاجة الى النجاة ؟

ويعقب جوستاف لوبون فيقول : « اذن فقد كان «النظام الاقطاعى» ضرورة فى زمن ظهوره، وكانت الخدمات التى يقوم بها تسوغ التكاليف المفروضة مبادلة ، وقد جاء زمن انقذ فيه الاقطاع فرنسا التى تخلت عنها السلطة المركزية ، ثم جاء زمن تال عاد فيه الاقطاع لا ينفع لغير البغى على الناس ، وهذا ما جعله يمقوتا»(١).

فلا يستطيع أحد إذن الا أن يأسى لحال الشقاء البؤس، والعوز والرعب التى كانت تعيش فى ظلالها جماهير الاقنان فى عصر الاقطاع ، ولكن لا يستطيع أحد أن يقبل القول الماركسى بأن مرد تلك الحال : استغلال اقتصادى ينبعث هكذا فجأة ، ودون بواعث اخرى تقف وراء ظهره ، وتدفعه إلى أن يعمل عمله ، كما تصورت الماركسية الامر ببساطة وسذاجة .

ومن الخلط الهازل والتبسيط المخل أن يقال إن الاساس الاقتصادى هو الذى قسم المجتمع الاوربى فى عصر الاقطاع الى طبقتين تستغل احداهما الاخرى ، فما كان الاستغلال الاقتصادى — كما رأينا — الا نتيجة تالية صنعتها فى أساسها الميزات والكفايات الحربية ، ولا محيد من اللجوء إلى تلك الميزات والكفايات لتفسير التاريخ تفسيرا أقرب إلى المعقول ، وأدنى إلى طبائع الامور .

ومن الشواهد التى تدل على غلبة روح «القوة» على ذلك العصر أن نلقى نظرة فاحصة على وضع «الكنيسة» آنئذ ، فلا مراء فى أن الكنيسة قد كانت

(١) جوستاف لوبون : فلسفة التاريخ : ص ٧٧ ترجمة عادل زعيتر

فى ذلك العصر «دولة» ، بل أقوى بكثير من الامارات الاقطاعية المتناثرة المتنابذة ، لها حكومتها ، وادار اتها المستقلة ، وحصاناتها التى تعفيها من الضرائب بل لها — هى ذاتها — ضرائب مفروضة على الدول والاقطاعات .

ولم يكن فى الامر غرابة آنذاك ، فى تلك الفترة المبكرة من العصر الوسيط كانت الفوضى تضرب أطنابها فى أرجاء اوربا ، وكانت «الدول» ماتزال فى دور التكوين ، ومن ثم فلم تكن هناك سلطة أقوى من سلطة الكنيسة التى احتفظت بتماسكها وسط مجتمع يتحرك فيه كل شىء ، بل إن الامر قد تعدى بالكنيسة دور المساواة بالدول ، فاستشرفت إلى أن تكون «دولة الدول» ، بحيث يدين الملوك والاباطرة قاطبة بعروشهم للبابا الذى يتوجهم عليها ، ويستطيع — لو أراد — تنحيتهم عنها .

وكان «جريجورى السابع (١٠٧٣-١٠٨٥) واحدا من أصلب البابوات عودا فى هذا المضمار . إذ جهد فى أن يرغم الامبراطورية وما تحويه من اقطاعات على الاعتراف للبابوية بالهيمنة على السلطتين الدينية والزمنية معا .

وكان للبابوات — بشكل عام — أسلحة نفاذة فى هذا الصراع ، فقد عملت الكنيسة — بادىء الامر — على أن تجتذب لحظيرتها جحافل الغزاة البرابرة عن طريق التبشير ، كما أنها — أعنى الكنيسة — قد اجتذبت اليها حشودا غفيرة من الرهبان المتطوعين — كالفرنسيسكان ، والدومينكان ، يتبعون البابا ، ويتصلون به مباشرة ، مما قيض للبابوات المتعاقبين «جيوشا» من الاتباع المتصلين بهم مباشرة ، والمنبثين فى أطراف العالم المسيحى بأسره(١) .

ولولا تلك السطوة الباطشة — بوسائلها المتعددة والمختلفة — لما استطاعت الكنيسة أن تتمكن من بسط نفوذها على ذلك العصر المائج المضطرب ، ولما استطاعت أن تكون «القوة» الوطيدة التى يحسب حسابها فى موازين

---

(١) شيفل : المصدر السابق ص ٣٢

العصر ، بل إن تلك السطوة الباطشة كانت تنقلب فى كثير من الاحيان إلى تنكيل رهيب بمن تحدثه نفسه بالخروج عن دائرة هذه السطوة ، حتى أن البابا « أنوسنت الثالث » قد شن حربا صليبية عاتية ضد فرق الهراطقة ، عصفت بهم عصفا مدمرا ، ثم أنشأت الكنيسة ما سمى بديوان التفتيش ليفحص سرائر المشتبه فى مروقهم أدنى مروق عن مبادىء الكنيسة ، واستطاع هذا الديوان ، ومحاكمه المنتشرة فى أرجاء العالم المسيحى أن يخضب الأرض بالدم وأن يكون أداة من أدوات القمع والعسف طبقت شهرتها الأرجاء والآفاق.

وأكبر اليقين أن الكنيسة لو وقفت عند حدود الموقف الدينى وحده لاتتعداه ، وكرست جهدها حول مجموعة من المعتقدات والطقوس الكنسية ، لما كان لها هذا الدور الرهيب اجتماعيا وحربيا ، وما أحداث الحروب الصليبية ببعيدة عن الاذهان ، ولكنها غاصت الى أعمق الاعماق فى لجة هذا العصر المائج ، ودخلت طرفاً يناجز بقية الاطراف فى معركة السطوة والسيطرة ، وذهب رجالها إلى أقصى الحدود استمتاعا وترفا وسوء استعمال للسطوة والسلطة ، وأضحوا أغنى الطبقات وأقواها وأجزلها احتراما ، وأكثرها — فى الآن نفسه — فسادا وانحرافا .

فلقد بان لنا اذن أن « القوة » هى منطق ذلك العصر ، وليس الاستغلال الاقتصادى سوى نتيجة تابعة ، وأداة فى يد « القوة » العاتية التى تحرك الموازين .

• • •

وان تعجب فعجب ما يفعله ماركس حين يفسر « القوة » تفسيرا اقتصاديا فيقول « ان القوة هى المولدة لكل مجتمع قديم آخذ فى العمل ، ولكن القوة هى أيضا عامل اقتصادى »(١).

فهذه القولة تنطوى — كما يتضح لكل ذى بصر — على خلط متعمد بين الحدود ، قصد به قائلها نوعا من التعمية اللفظية الواضحة ، فالقوة —

(١) كارل ماركس : رأس المال . ق ٢ . جـ ٣ ص ١١١٩

بلا مراء – «تنتج» عائداً اقتصادياً، وهى على هذا النحو عامل له «نتائجه» «وثمراته» الاقتصادية؛ «فالقوة» التى كان يتسلح بها فرسان الاقطاع مثلا أدرت عليهم ثراءاً اقتصادياً لاينكر، و«القوة» التى يدفع بها العمال مناكبهم فى أى عصر من العصور تنتج لهم عائداً اقتصادياً بلا ريب، لكن هذا لايعنى أن القوة – بأى مفهوم تشاء – «عامل اقتصادى» إذ بين هذا المعنى وبين سلفه بون شاسع وفارق بعيد يفصل بين الحق بتمامه، وبين الباطل بتمامه.

وإذا أردت وضوحاً فى التعبير فإن «القوة» – بأى مفاهيمها – ليست عاملا «مبعثه» «ومصدره» هو الاقتصاد، بل مبعثه ومصدره الأساسى هو «الإنسان» بما حبته به الأقدار من ميزات وخصائص وكفايات متفاوتة فى أفراده تفاوتاً بعيدا.

وهذا التفاوت فى الميزات والخصائص والكفايات هو مصدر تفاوت «القوى» فى عائدها الاقتصادى بين طائفة وطائفة، بل بين فرد وفرد من أفراد طائفة واحدة.

القوة – باليقين الجازم – ليست عاملا اقتصادى الجذور، بل هى – فى المقام الأول – عامل «إنسانى» الجذور، بكل ماتعنيه الإنسانية من تفاوت فى الميزات، واختلاف فى القدرات، قبل الأساس الاقتصادى وبعده.

• • •

مالبثت أوربا أن ضاقت ذرعاً بتكاليف السيادة التى فرضتها على جماهيرها القوى العديدة التى امتلكت مؤهلات القوة ومسوغات الهيمنة، سواء من الإقطاعيين أو رجال الكنيسة، ونما لدى الفرد الأوربى إحساس حاد بضرورة التغيير وحتمية انقلاب الأوضاع.

وكان «المدن» هى محور هذا التغيير، ونواة ذلك الإنقلاب، فقد تجسدت فى «المدينة» جهود متضافرة لرجال عقدوا العزم على التحرر والانعتاق،

وإذا كان الإقطاع والكنيسة قد اعتمدا فى بسط سطوتهما على رسوخ النشاط الزراعى وسيادته المطلقة فى السهول وفى الوديان ، فلا جرم أن يتبدل ذلك النشاط الزراعى على يدى سكان المدن « البورجوازيين » إلى نشاط تجارى وصناعى معاً ، وأن يقوم ذلك النشاط فى المدينة » التى هى سبيلها إلى التكون ، وفى هذه المدن بدء العصر البورجوازى ، لكى يجد نفسه مدفوعاً إلى الانتقاص من السيادتين الاقطاعية والكنسية معاً بطرق وأساليب عدة .

ولا غرو أن يبدأ العصر البورجوازى حركته بإطراح القيود التى فرضتها السيادتان ، ففى فجر هذا العصر ظهر مبدأ المطالبة بالحكم الذاتى ، نزوعا إلى تقرير نوع من الإستقلال عنهما معا ، وأمكن للبورجوازية بعد فترة من الزمن أن تنتزع البراءات والعهود من النبلاء انتزاعا ، كما أمكن لبعض المدن — وخاصة — فى ألمانيا وإيطاليا — أن تصبح « جمهوريات » حرة منفصلة تماما عن الدولة الإقطاعية التى ظهرت فى وسطها ، كما حاول سكان المدن (البورجوازيون) أن يحيطوا استقلالهم بسياج محسوس ، تأكيدا له وحماية لبقائه ، فأقيمت الأسوار الهائلة التى تحيط بتخوم المدينة وتفصلها عما عداها .

وتابع العصر البورجوازى حركته صوب إطراح القيود ، فاستبدل النشاط التجارى والصناعى بالنشاط الزراعى ، وكان طبيعيا أن تؤمن الحركة التجارية لنفسها المسالك والطرق عبر شعاب أوربا ودروبها ، وتمثل هذا فى وجود قانون دولى قام على التجربة ثم أنضجته الأيام ، يكفل التجارة حرية الحركة والأمن ، ويضمن للتجار قسطا من الإطمئنان حينما كانوا يجوسون خلال الديار للبيع والشراء .

ثم تابع ذلك العصر أيضا حركته فى إطراح القيود ، حين استبدل « النقابة » بالحصن الاقطاعى ، فكانت النقابة هى الخلية العضوية الحية داخل المدينة ،

وحين اتسعت المبادلات التجارية بين الشرق والغرب كان على تجار الغرب أن يقدموا بضائع مقابلة لما يستوردونه من بضائع الشرق، فدعت الحاجة داخل المدن إلى نوع من التعاون والتكاتف بين طوائف التجار وطوائف الصناع، الذين التأم عقدهم فى إطار « النقابة »، وسرعان ما آلت السيادة فى المدينة إلى النقابات، التى غدت قوة سياسية واجتماعية إلى جانب قوتها الاقتصادية.

ولئن كانت الشعوب الأوروبية قد أحست بضرورة التغيير وشدة استشرافها إليه، إلا أن هذا التغيير لم يكن زلزالا عنيفا بدلت به الأرض غير الأرض فى لمحة خاطفة من عمر الزمان، بل كان تطورا بطيئا وئيد الخطى استغرق فى نموه قرونا متطاولة.

فلم تكن طبقة الفرسان ورجال الكنيسة لتتخلى عن مكانتها العتيدة سلما وطوعا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلم يكن هم الحركة البورجوازية فى المقام الأول متجها إلى انتزاع السلطة من يد، ووضعها فى يد أخرى؛ بل كان اهتمامها منصبا على تأمين تجارتها وحمايتها ورواجها، فإذا ضمن النبلاء ورجال الكهنوت ذلك فلا ضير فى قبول سلطتهم ومسايرتهم ومهادنتهم على نحو مؤقت.

والواقع أن المدن — فى طورها الباكر — قد لجأت فعلا إلى مسايرة هذه القوى العتيدة، وعقدت معها اتفاقيات عملية، كان القصد منها التوفيق بين مصالح الجميع، بل لقد نجحت بعض المدن فى إقامة نوع من الإنسجام القائم على تبادل المنافع مع النظام الإقطاعى السائد، كان من نتائجه — كما يقول شيفل — « قيام توازن غير مألوف بين مختلف القوى والطبقات التى تؤلف المجتمع »(١).

وفى الوقت الذى كان التطور البطىء يخطو فيه خطوات ظافرة إلى الأمام

---

(١) شيفل : المصدر السابق ص ٤٣ وما يليها.

كانت المعتقدات، والآداب، والعلوم، والفنون، توجه هذه الخطوات وتستنهض العزائم وتمد ذراعيها إلى التراث الكلاسيكي اليوناني، لتستلهم ما فيه من تعبير ذاتي لشعوب ناشطة، كل ذلك بمنجاة عن تسلط الكهنوت وسطوة الكنيسة، وتمثل هذا الاتجاه، لدى « بترارك » بشكل أساسي، ثم لدى مريديه من أصحاب النزعة الانسانية Humanism التي أجهزت على القيود الكنسية البالية، واضطرت الكنيسة صاغرة أن تنزل من علياء كبريائها لكي تبحث عن « توفيق » أو « تلفيق » يتيح نوعا من اللقاء بين الفلسفة اليونانية — بوثنيتها البارزة — وبين المسيحية التي انتهت إليها تلك الكنيسة، وذلك على يدي « توماس الأكويني »، كما بدأ رواد الثقافة الحديثة يطرحون اللاتينية — لغة الفكر والدين والادب في العصور الوسطى — ويقبلون على الكتابة باللغات القومية، لغات الحياة الواقعية إذ ذاك، وخاصة بعد اختراع الطباعة في القرن الرابع عشر الميلادي، واستطاع كوبرنيقوس أن يحطم القداسة التي أضفتها الكنيسة على النظرية البطليموسية بحيث جعلتها دعامة من دعائم الدين، فأعلن كوبرنيقوس على الملأ أن الشمس — لا الأرض كما قررت نظرية بطليموس — هي المركز الذي تدور حوله السيارات والكواكب،

استغرق هذا كله من عمر أوربا زهاء قرون ثلاثة (١٠٠٠ — ١٣٠٠ بعد الميلاد) وأضحى واضحا ملموسا — خلال تلك القرون وبعد إنصرامها — أن التوازن والانسجام الذي قام بين البورجوازية والاقطاع قد استنفد كل قواه، وأن النظامين — الاقطاعي والكنسي — لم يعودا صالحين للبقاء، بعد أن طفح كيل الشعوب من بلوائهما وضرائهما .

وفي النصف الثاني من القرن الرابع عشر تم اكتشاف البارود لأول مرة، فكان لاكتشافه صدى بطيء في تحسين أساليب القتال، وفي اصطناع المدفع والبندقية، اللذين نسخا بالتدريج وسائل القتال التقليدية التي كانت أثيرة لدى فرسان العصور الوسطى، وفقدت الحصون والقلاع كل أهمية

لها فى الحياة الأوربية ، بعد أن فقد النظام الاقطاعى نفسه كل مقومات وجوده فى هذه الحياة .

حدث هذا التطور فى نفس الوقت الذى نما فيه نظام جديد يعتمد فى أساسه على « الملكية المركزية » ، وكان هـــذا النظام ذا منفعة متبادلة للملوك الذين يتسنمون سدة الحكم فيه من جهة ، والبورجوازيين أنفسهم من جهة أخرى .

فالبورجوازيون كانوا فى أشد الحاجة إلى سلطة مركزية تنشر السلام والأمن — اللازمين للتجارة — فى ربوع البلاد والمدن المجاورة ، بدلا من النظام الاقطاعى القائم على نبلاء متصارعين لا تخمد بينهم أوار الحروب إلا لتضرم مرة أخرى .

والملوك أنفسهم كانوا يحتاجون إلى قوة شابة ناشئة تدعم سلطتهم المركزية ، وتناصرهم ضد النبلاء ، وتقدم لهم المال اللازم لتجييش الجيوش .

وكان من الطبيعى لهاتين القوتين الحليفتين أن تصطنعا سلاح البارود الجديد كأسلوب حربى من وسائل هدة لدك أسوار الحصون والقلاع الاقطاعية الحصينة ، تمهيدا للإجهاز على النظام الاقطاعى ذاته ، وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة .

• • •

فماذا نرى فى هذه الصورة السريعة للعصر البورجوازى الذى شهد تغيير وجه الحياة الأوربية ؟

إنا لنرى منـــذ البدايات الأولى لهذا العصر ، بزوغ نجم الحرية الفردية ، وأفول نجم التسلط الجماعى ممثلا فى النبلاء ورجال الكنيسة ، فلقد ضاقت جماهير الناس بتكاليف السيادة التى فرضها هؤلاء وأولئك أبلغ الضيق .

فإذا كان النشاط الاقتصادى الزراعى هو الذى مكن لهؤلاء وأولئك من التسلط على رقاب الناس ومصائرهم وأرزاقهم فلينتقل النشاط الاقتصادى إلى المجالين التجارى والصناعى حيث لا يتاح لهم فيه تسلط ولا سلطان.

وإذا كانت «الاقطاعية» هى محور هذا التسلط وبؤرته فليتحول الناس إلى وحدة أخرى أكثر ديمقراطية وأوسع حرية، وهى «المدينة».

وإذا كانت القلاع والحصون هى العرين الذى يمسك فيه النبلاء بقبضة المصائر والأرزاق فلتتقوض تلك الحصون والقلاع بالبارود أو بالمنجنيق، أو بغير البارود أو المنجنيق، أو حتى بالأيدى والاظافر !!

وما كان المذهب الإنسانى إلا تعبيراً جهيراً عن هذه الحرية الفردية الناشطة فى مجال الأدب والفن، وما كانت محاولة توماس الاكوينى فى أن يفسح داخل الفكر المسيحى مجالا «للعقل» إلا تقديرا لهذه الحرية، واعترافا بها، وإقرارا بحقها فى تفسير المسيحية ذاتها تفسيراً عقليا فرديا.

والواقع أنك كلما اقتربت اقترابا كافيا من أحد ميادين النهضة الأوربية فى ذلك العصر لترى ما يضطرب فيه تجلى لك أن رواد كل الميادين وطلائعها الأولى آخذون — على حد تعبير شيفل — فى تحرير أنفسهم من أصفاد الماضى ليستهدفوا تعبيرا أوفى وأكمل عن ذواتهم الفردية(١).

* * *

لقد علمتنا التجربة دائماً أن ردود الأفعال يكون لها من القوة قدر مساو — وإن كان فى الاتجاه المضاد — لما تحتويه الأفعال ذاتها، وهذا ما حدث هنا تماما، فقد طمس النظام الاقطاعى — بكنيسته ونبلائه — كل أثر للحرية فى نفس الانسان الأوربى، وإذا بالحرية الفردية تنطلق

---

(١) شيفل: المصدر السابق ص ٩٤ وما يليها.

من عقالها بنفس القوة فى العصر البورجوازى ، تدمر السدود والحواجز ، وتنطلق فى تيار جارف لا يلوى على شيء .

ونجمت عن ذلك الانطلاق العاتى للحرية الفردية نتائج أخلاقية بالغة الانحراف ، فقد جنحت النزعة الفردية إلى منح كل فرد : كل فرصة متاحة لابراز ذاته دون احتفال بمصلحة الجماعة ، أو اكتراث بمتطلباتها ، وأصبح « المعيار » الفردى هو المعيار الأوحد ، وأضحى من الحق للفرد أن يقفز درجات السلم ، دون أن تبدر منه أدنى التفاتة إلى من دقت أعناقهم من قفزاته التى لا تلوى على شيء ، وأمسى المجتمع لا يسأل الناجح فى المضمار المادى « كيف » حقق نجاحه ؟ وهل كانت وسائله لبلوغ هذا النجاح مشروعة أوغير مشروعة ؟ .

ثم ظهر كتاب « الأمير » لمكيافيللى (١٤٦٩ - ١٥٢٧) تعبيراً انتهازيا صارخا عن الروح الفردية لهذا العصر البورجوازى ، وطلاقا بائنا لا رجعة فيه بين الاخلاق ، وبين الواقع الأوربى المشهود .

والحق أننا نرى فى هذا العصر — بروحه الفردية الصارخة — تجسيدا لمأساة الإنسان الأوربى الذى تتجاذبه أطراف النهايات القصوى ، فاما تسلط لا بصيص فيه لحرية الفرد ، واما حرية تقضى تماما على روح الجماعة ومتطلباتها .

ثم إننا نرى فى هذا العصر — المادى المظهر — « فكرة » الحرية الفردية ، وقد انتشت بها العقول ، واختمرت بها الافئدة ، وما كانت رؤوس الأموال التجارية ، ولا المصانع التى بدأت تتزايد وتتضخم ، ولا البارود ولا الطباعة إلا « وسائل » أو « أساليب » معينة ، ارتدتها روح ذلك العصر لتصل بها إلى وجهتها المبتغاة .

وأكبر اليقين أن روح تلك العصر لو وجدت فى هذه الأساليب أوفق بعضها ما يعطلها عن بلوغ غايتها لا طرحتها ، ولابتدعت أساليب أخرى تسرع بها نحو تلك الغاية .

ولكن الماركسية - كالعهد بها - تقصرهمها على السطح الاقتصادى البادى للعين ، وتتخذ منه محوراً ومرتكزاً ، فيتوه منها المصدر والمنبع ، بين الركام الحاشد من التفصيلات والتفريعات .

الفصل الخامس

الرأسمالية وتناقضها فى النظرية الماركسية

الحرية الفردية وتحطيم القيود — إتساع الهوة بين الواقع الاوربى وبين الأخلاق (الفيزيوقراط — مالتس — ريكاردو) — الظروف التى لمع فيها كارل ماركس — التراوح بين حرية الفرد وحرية المجموع — الماركسية ورد الفعل — تجريد الملكية الخاصة من سندها التاريخى والواقعى (الاستلاب — التراكم — القيمة الفائضة) — إنهيار النظام الرأسمالى (نظرية الأزمات — التركز) — ديكتاتورية البروليتاريا وإدعاء الديمقراطية — المجتمع اللا طبقى والانسانى.

أية وجهة يمكن أن يوليها الإنسان الأوربى الناشط توا من عقال القيود الثقال ، والمفتون بنشوة الحرية الفردية الغامرة أشد الفتون سوى أن يعب حتى الثمالة من كأس هذه الحرية ويبلغ منها منتهى مشتهاها ؟ .

هكذا كان الانسان الأوربى منذ بداية عصر الرأسمالية التجارية ، ذلك العصر الذى كانت شكاياته وآلامه تربة خصبة لعديد من المذاهب ذات الشيات المتباينة ، ومن بينها المذهب الماركسى .

لقد كانت النقابة تجسد فى بواكير العصر البورجوازى — كما ألمحنا

من قبل — مؤسسة قامت لحماية أفراد الصناع والتجار الوسطاء من جهة، ولحماية المستهلكين من جهة اخرى ، فأمدت النقابة أسواق المدينة بسلع سليمة ذات أثمان معتدلة ، كما انها أزاحت «الوسطاء» الذين كانوا يعيشون على عملية التبادل التجارى الخالصة ، دون أن يشاركوا بأنفسهم فى انتاج شىء مما يتبادله البائعون والمشترون ، فطالبت من منتجى السلع أن يعرضوها مباشرة فى حوانيتها ليبتاعها من يبتغيها يداً بيد .

ولكن « النقابة » — بصورتها هذه — ما لبثت أن أضحت قيداً يحد من انطلاق النشاط التجارى الفردى الذى يتلهف الى الربح السريع ، والذى لا يطيق صبراً على ممارسة الانتاج المباشر الجيد على النحو الذى تفرضه النقابة ، وبدأ التجار والصناع يضيقون ذرعاً بالقيود النقابية التى نشأت فى بادىء الامر للحفاظ على مصالحهم ، وأصبحوا على اقتناع بأنهم يستطيعون لو أطلقت أيديهم من تلك القيود أن يقفزوا الدرجات قفزاً الى ثراء أعرض ، وغنى أوسع .

وأسهمت الحروب الصليبية فى فتح أبواب التصدير التجارى الواسع المدى على مصاريعها ، والتصدير التجارى بحاجة — وبخاصة فى تلك الآونة — الى قدر كبير من المخاطرة والمبادرة والجسارة من تجار يقبلون أن يضعوا أموالهم كلها فى مشروعات واسعة الآفاق وفيرة الانتاج ، ولكنها مأهولة بالمخاوف ومعرضة للضياع الكامل .

وقليلون بطبيعة الحال وخاصة من التجار — من تواتيهم الجرأة لسلوك هذا الطريق المحفوف بالمخاوف ، ولكن المكاسب والارباح المنتظرة كانت من الضخامة بحيث تتكافأ مع ضخامة الخطر المتوقعة .

وهكذا انبعث من بين سواد التجار فئة قليلة العدد — ولا بد أن تكون هكذا — من التجار والرأسماليين الذين أدرت عليهم مشروعات التصدير

التجارى الطموح ثروات هائلة جعلتهم يصعرون خدهم للرفاق القدامى من أهل الحرف وأصحاب الحوانيت ، أولئك الذين لا يزالون يخطون خطاهم الوئيدة داخل قيود النقابات وفى اطارها العتيق .

ولئن كانت تلك القلة من التجار قد بدأت تمارس نشاطاتها فى صورة فردية ، غير أن روح المغامرة الفردية التى أخذت تنتشر على نحو سريع قد دفعت تلك القلة ومن استهوتهم أرباحها الى الاشتراك والتعاون من أجل تمويل مشروعات أضخم حجما وأكثر طموحا ، فنشأت الشركات المساهمة فى البندقية وفلورنسا لتمويل رحلة تصدير واحدة فى بادىء الامر، ثم ما لبثت أن اتخذت شكلا ثابتا مستقرا ، وصاحب هذا الاستقرار والثبات اتساع دائرة أعمالها ، فقد كانت تلك الاعمال فى البداية مقصورة على الاعمال التجارية وحدها ، ولكنها تجاوزتها الى الاعمال المصرفية والنقدية التى ما كان يمكن لتجارة واسعة مترامية أن تقوم بدونها ، وقد استطاعت الشركات الفلورنسية أن تبلغ بامكانات العمل المصرفى أعلى الدرجات ، وأن يكون لها فروع مصرفية فى جميع انحاء اوربا تقريبا .

فى غمرة هذا النجاح الذى أصابته الرأسمالية الناشئة دب الهرم فى أوصال « النقابة » وأسلمت النقابة مقاليد التجارة الى أيدى اولئك الرأسماليين الجدد الذين عمدوا إلى التعاقد مع المنتجين الفرديين على شراء انتاجهم السنوى بكامله ، على أن يقوم اولئك الرأسماليون بتصديره لحسابهم مباشرة ، وهكذا ترعرع دور « الوسيط » التجارى من جديد ، حتى غدت صناعة الاقمشة فى فلورنسا مركزة فى أيدى حفنة من الرأسماليين الوسطاء الذين لا ينتجون من تلك الاقمشة ياردة واحدة ، وحدث نفس الشىء فى بلجيكا ثم فى انجلترا(١) .

---

(١) جورج سول : المذاهب الاقتصادية الكبرى ص ٢٩ — ٣١ .
وأيضا شيفل : المصدر السابق ص ١٠٨ — ١١٣

ويبدو أن مصير الانسان الاوربى ـ كما ألمعنا من قبل ـ قد قضى عليه بأن تتقاذفه نهايات الاطراف القصوى بلا عدل أو هوينى . . فماذا ينتظر المرء من أناس قد استيقظوا من سبات عميق ، ومن تسلط ران على أرزاقهم ومصائرهم ردحا طويلا من الزمن لكى يروا الثروة تنهال انهيالا بعد حرمان طويل الامد ؟ .

ماذا ينتظر من هؤلاء العطشى ـ وقد انفصلت كياناتهم الباطنية عن عمود الاخلاق ـ سوى أن يعبوا من الثروات ما استطاعوا الى ذلك سبيلا ؟ .

وهكذا كان من الطبيعى أن يظهر ما يسمى فى التاريخ الاقتصادى الاوربى ما يسمى « النظام المدنى » الذى يقوم على مسلمة مبدئية قوامها أن الهدف الاساسى للسياسة القومية هو جمع المعادن واكتناز الذهب والفضة بأية وسيلة متاحة ، وأن يكتب الايطالى « أنطونيو سيرا » (١٥٨٠ — ١٦٥٠) بحثا شهيرا عن « الاسباب التى تؤدى إلى توفير الذهب والفضة فى الممالك التى لا معادن بها » ، وأن يكتب الانجليزى « توماس من » (١٥٧١ — ١٦٤١ مدافعا عن شركة الهند الشرقية البريطانية ـ باعتبار أنها وسيلة لزيادة الثروة المعدنية .

وهكذا أيضا أصبحت السياسة التجارية هى محور الاهتمام لدى الفرد ولدى الدولة ـ أى مجموع الشعب ـ على حد سواء . فانقلبت الدولة تاجرا لا يختلف عن التاجر الفرد فى السلوك التجارى بما يستلزمه من ألوان المنافسة وضروب الاحتكار ، تلك التى مارستها الدولة ببراعة واقتدار لا يستطيعهما التاجر الفرد ، وكلتا الحالتين مكفولتان بالحرية الفردية التى أطلقت لها كل الأعنة ، وفتحت لها كل الابواب .

ومنذ هذه اللحظات الحاسمة بدأت الهوة بين الواقع الاوربى والاخلاق تزداد اتساعا وافتراقا ، وأصبحت الشكاية ميسم الحياة الاوربية الرأسمالية ، وحلت لعنات البؤس والشقاء معها حيثما حلت ، فى داخل بلادها أو خارجها .

فى داخل اوربا تحول عمل العاملين إلى أداة من أدوات زيادة الربح ووفرته وسرعته ، وأصبح التركيز كله على عملية التصدير للخارج لا على الاستهلاك المحلى ، وأضحت الاجور من الزهادة بحيث لا تزيد عما يحفظ أود العامل ولا يزيد ، فى الوقت الذى انفرط فيه عقد النقابات بمظلتها الواقية ، فاذا ما اطلت البطالة برأسها الرهيب ، عد ذلك — وبالأسى — خيرا وفيرا ، لأن الاجور حينئذ لا بدأن تميل إلى الانخفاض ولم تكن هناك ساعات عمل محددة ، بل كان الرجال — ومعهم نساؤهم واطفالهم — يكدحون سحابة النهار ، ولا يقتاتون الا الفتات ،ولا يكتسون الا بالخرق البالية .

اما العمل الزراعى فقد توارى عن الساحة مادام لا يمثل — فى الاقتصاد القومى — وسيلة مباشرة من وسائل اكتناز الثروة ، وأمست مهمته محصورة فى توفير الغذاء الرخيص لسواد العمال بتكاليف زهيدة ، حتى لا يؤثر ارتفاع ثمن الغذاء فى ارتفاع الاجور مما يمثل عبئا على كاهل الدولة التاجرة ، وعلى كواهل حفنة الرأسماليين فيها ؛ بل ان كثيرا من الاراضى الزراعية فى انجلترا قد تحولت من الزراعة الى مراع لتربية الاغنام ذات الصوف الكثيف اللازم لصناعة الاقمشة الصوفية اللازمة للتصدير ، مما جعل سكان الريف من المزارعين يهرعون إلى المدن ،ويزيدون الاجور انخفاضا على انخفاض ، أو تتلقفهم يد التشرد والفاقة والتسول فى كثير من الاحيان .

أما فى خارج أوربا فقد نشطت حركة الاستعمار بحثاً عن أسواق جديدة وعن مواد خام أرخص سعراً، فضلا عن استخدام أهل المستعمرات لتنمية ثروات المستعمرين، إلى غير ذلك من رذائل ومظالم ربما كنا نحن أعرف بها وأكثر إحساساً بنتائجها وأبعادها.

وجاء الطبيعيون أو «الفيزيوقراط» كيما يحاولوا عبثاً أن يعيدوا إلى الواقع الأوربى قسطاً من توازنه المفقود مع الأخلاق، ويرتدوا بأبناء جلدتهم إلى شىء من النصفة والقصد والاعتدال، ويقودوا حملة الدفاع عن الكادحين، ومحاولات التخفيف من فداحة الظلم الاجتماعى الرازح على كواهلهم المجهدة، كما أنهم أيضاً نادوا بالعودة ظهرياً إلى النشاط الزراعى الذى توارى عن الأنظار فى غمرة الزهو التجارى والصناعى، باعتبار أن الأرض وحدها هى الثروة الوحيدة التى تغل فائضاً أكثر مما أنفق فيها.

بيد أن المبدأ الأصيل الذى دافع عنه الفيزيوقراط هو المبدأ الشهير «دعه يعمل، دعه يمر، فالعالم يسير من تلقاء نفسه»، وهو مبدأ يدعم الحريه الفردية إلى حدودها القصوى، ومن ثم فإن هؤلاء الفيزيوقراط لم يلمسوا صميم المشكلة من الزاوية الأخلاقية، إذ أن هذا المبدأ — بإطلاقه — لا يفعل سوى أن يلهب فى الأفراد دافع التنافس إلى غير حدود، دون أن يحيط هذا التنافس بالإطار الأخلاقى الذى يكبح جماحه إن جمح، بل إن الفيزيوقراط قد أمعنوا فى هذا المضمار إلى الحد الذى جعلوا فيه هذا التنافس مكفولا كفالة مطلقة بحماية الدولة، فمن الغريب — كما يقول جورج سول(١) حقاً — أن الطبيعيين قد انتهوا إلى نظرية فى الملكية المطلقة، إذ مادام الناس لا يسيرون — فى حياتهم العملية — وفق هذه

---

(١) جورج سول: المصدر السابق ص ٥٧ — ٥٨ وما يليها.

الحرية التنافسية الملتزمة بقانون الطبيعة فلا مناص من أن يكون هناك من يضطرهم إلى التزامها اضطراراً .

وبهذا المنطق تسربت إلى أفكار الفيزيوقراط روح العصر اللاهثة صوب الثروة باعتبارها المعيار المطلق لقيمة الفرد والمجتمعات جميعاً ، كما أنهم — وبالسخرية المفارقة — قد ضحوا بالحرية السياسية ، وقدموها كبش فداء رخيصاً على مذبح الحرية الاقتصادية ، فأخطأوا الطريق القويم إلى الحريتين معاً ، (١)ولقد شهدت بدايات القرن العشرين تجربة تطبيقية قريبة الشبه من نظرية الفيزيوقراط ، وذلك من خلال النظم الفاشية التى اعترفت للفرد بحريته الاقتصادية ، ثم أنكرت عليه كل حق فى الحرية السياسية وكان الفشل هو مصيرها المحتوم .

ثم جاء مالتس (١٧٦٦ — ١٨٣٤) فى فترة بدأت فيها الصناعات الآلية تحل على استحياء محل العمال اليدويين ، ولاحت بوادر الأزمات فى الأفق، من كساد وبطالة وغيرهما ، وينشر مالتس كتابه (مقال فى مبدأ السكان) لكى يقرر بمبدأ تزايد السكان وفقاً لمتوالية هندسية ، بينما تزداد موارد الغذاء وفقاً لمتوالية عددية ، ولكى يقرر به كذلك ما سمى « بالقانون الحديدى للأجور » كما ألمعنا إلى ذلك فى فصل سابق .

ولئن كان مالتس قد أصاب فى وصف المشكلات الحادة التى يعانى منها البائسون الكادحون ، إلا أن علاجه لتلك المشكلات كان علاجاً كسيحاً — كما أسلفنا القول — بحيث أن مالتس قد قرر أن تقديم المجتمع لأى نوع من العون أو الإحسان إلى الأسر العاجزة عن إعالة نفسها : عمل مرفوض أخلاقياً فى حد ذاته ، لأنه إحسان يدل على « قصر النظر » ولا يعدو أن

---

(١) د / عيسى عبده : دراسات فى الاقتصاد السياسى ص ١٨ — ٢٣ وأيضاً ص ١٣١ — ١٣٣

يكون مسكناً يزيد من حدة المرض ولا يقوم باستئصاله »(١) !!

ثم جاء ريكاردو (١٧٧٢ — ١٨٢٤) لكى يتناول القانون الحديدى للأجور مرة أخرى، ويجعل منه نظاماً متماسكا، مؤكداً ماسبق أن أكده مالتس من أن أجور العمال لا يمكن أن تعلو فوق المستوى اللازم للحفاظ على حياتهم، وهكذا أصبح العامل وصاحب رأس المال غريمان لا التقاء بين مصالحهما البتة، وأضحى التفاوت فى الدخول بين أعلى الثراء وأدنى الخصاصة أمراً طبيعيا لا يمكن تجنبه، وأمست العدالة والمساواة أطيافاً لاوجود لها البتة إلا فى خيالات الحالمين.

والمتتبع لمسار الفكر الاقتصادى الأوربى — على النحو الموجز الذى عرضناه — يلحظ على الفور ذلك التراوح بين النقائض بأطرافها القصوى، فلئن كانت تلك الثلة من الاقتصاديين الذين استعرضنا أفكارهم قد تابعت خطى الحركة الاقتصادية القائمــة وعدوانها السافر على حقوق الطبقة الكادحة، فإن ثلة أخرى من الاقتصاديين قد اضطلعت برد الفعل، وذهبت إلى طرف النقيض الأقصى بلا هوادة أو أناة.

حقا إن هذه الثلة الأخيرة قد نددت بالاستغلال وكشفت عن سوءاته، ولكن عاملا واحداً من بين عوامل الاستغلال العديدة هو الذى استقطب كل اهتمامها، فرأت فيه وحده مسكن الداء وموطن العلة، وأعنى به مبدأ « الملكية الفردية ».

وإذا كان هذا المبدأ بهذه المثابة فالعلاج الذى لاعلاج سواه — عند هذه الثلة — هو تدميره تدميراً، والقضاء على كل آثاره القضاء المبرم، فبذلك وحده — عندهم — يقضى أيضا على كل مظاهر البؤس والشقاء، والظلم والحيف، بلا تردد أو رجعة.

(١) جورج سول : نفس المصدر ص ٧٢ — ٧٥.

فيظهر - من هذه الثلة - جان جاك روسو ليعلن أن الملكية الفردية «سرقة» لابد من استرجاعها من سارقها ، وأن الميراث حق مغتصب ، فالعمل - وهو مصدر الثروة - يموت بموت صاحبه ولا تنتقل ثمرته إلى غيره.

ثم يظهر أصحاب الإشتراكيات الطوباوية الذين يجسدون أنين الطبقات الكادحة فى شكل مجتمعات خيالية ، تخلو تماما من كل أثر للملكية الخاصة.

وهكذا تسير خطى الإنسان الأوربى على الطريق الشائك حتى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، وفى نفس الزمن تسير خطى الصناعة صوب استخدام قوة البخار على نطاق واسع ، وصوب التوسع فى تطوير الانتاج الآلى الضخم ، وينشأ فراغ هائل(١)، يتمثل فى اتساع الهوة التى تحول دون ترابط الجماعة الإنسانية ، سواء داخل المصنع الواحد ، أو داخل المدينة ذات المصانع المتعددة ، أو داخل الهيكل الاجتماعى بأسره .

فوحدات الإنتاج الآلى تزيح — بالتدريج السريع — المصانع اليدوية و «الورش» الصغيرة عن طريقها ، وفى داخل المصانع الآلية ذاتها ينفصل العاملون فى عالمهم المغلق الذى تستغرقهم مشكلاته ومطالبه ، وينفصل أصحابها أيضا فى عالمهم المغلق بمشكلاته ومطالبه المختلفة ، فأولئك العمال مثقلون بمطالبهم فى سد الرمق وإقامة الأود ، وهم يرون بأعينهم أن «العمل» قد أصبح سلعة تباع وتشترى فى سوق العرض والطلب . ويرون رفاقهم من المتعطلين يغدون إلى أبواب المصانع خماصا ويعودون خماصا ، ويرون كذلك كيف تهدر كرامة الآدميين، وكيف تتفاوت المستويات بين أفراد المجتمع

---

(١) فارن عيسى عبده : دراسات فى الاقتصاد السياسى ص ٤٧ — ٥٣ وأيضا ص ٩١ — ٩٣

الواحد بين الاكتظاظ المفرط والخصاصة المعدمة .

أما هؤلاء المالكون أصحاب المصانع فليس لهم من هم إلا تنمية الإنتاج ووفرة العائدات ، ولو أهدرت دون ذلك حقوق ، وجاعت دونه بطون .

وكان من الحتم اللازم أن تنتهى تلك الحال إلى موجات عارمة من القلاقل والحرائق والاضطرابات ، والاجتماعات والمقالات الثائرة ، وأن تنتشر المذاهب الفوضوية فى أوساط الحركات العمالية انتشار النار فى الهشيم؛ وفى مثل هذه الظروف المضطربة الهوجاء لابد أن تروج دواعى الجموح والجنوح ، وتجد من الثائرين آذانا صاغية لاوقت لديها لروية أو أناة ، فداعية الجنوح والهدم هنا أقوى الدواعى وأكثرها استجابة واصغاءا وطواعية بلامراء .

* * *

فى هذه الظروف المواتية يلمع نجم كارل ماركس ، فتتألف جمعية سرية دولية تطلق على نفسها « عصبة العدول » ، ثم يخيل إليها أن الفرصة قد أصبحت سانحة أمام جماهير العمال للقضاء على مستغليهم ، فتعلن الثورة فى فرنسا والمانيا عام ١٨٤٨ ، وتطلب من كارل ماركس ، ومن صفيه انجلز أن يكتبا « البيان الشيوعى » إلهاباً لتلك الغضبة العارمة الهوجاء ، فيكتبانه ليعلنا للثائرين أنهم لن يفقدوا — من جراء الثورة — سوى أغلالهم ، فليس لهم ما يفقدونه غيرها .

والذى يهمنا ـ فى أول خطوة ـ أن نلحظ أن سوء الحال وشظف العيش والكساد والبطالة قد أخذت بخناق سواد العمال الكادحين ، وهذا مالا مرية فيه .

ولكن ثمة تساؤلا لا بد من التريث عنده قليلا ـ فى هذا الموقف الهائج الذى لاتريث فيه ـ هل كانت تلك الحال البئيسة الحاطمة وقفا على ذلك

العصر ، فى تلك السنة ، فى هذه الظروف ؟ أو أن رحلة الإنسان الأوربى ـ عبر الأزمان والعصور المتعاقبة منذ استعرضناها ـ لم تخل ساعة من نهار من ظروف أشد بؤسا وأكثر اعناتا ، وأحط انتهاكا لحياة الآدميين وكرامتهم ؟

إن الماركسيين ليشاطروننا الشق الثانى من هذا التساؤل ، ويشاطروننا أيضا أن تلك الظروف قد دفعت جماهير الناس فى أوربا ـ منذ عهد الرق إلى عهد الاقطاع إلى عهد البورجوازية ـ إلى المطالبة بالحقوق ، والمساواة فى العدل الاجتماعى ، فلماذا ارتفع صوت الشكاية فى القرن التاسع عشر ارتفاعا لم يبلغه من قبل ؟ ولماذا استيقظ العلية من أصحاب رؤوس الأموال على هذا الصوت الجهير يصك مسامعهم ، ويضطرهم إلى إقامة ضروب شتى من التوازن ، ليتداركوا بها زمام الأمر ، متنازلين ـ طوعا أو كرها ـ عن بعض أرباحهم ومكاسبهم ؟ بل لماذا بدأت أحوال تلك الطبقة الكادحة ـ التى لم تشهد الانصاف قبلا ـ فى التحسن بدرجات متتالية ملحوظة . حتى وصلت طلائعها عام ١٩٠٦ إلى مقاعد النواب فى مجلس العموم البريطانى ، وهو سدة التقاليد العتيقة ، وأكثر السلطات التشريعية استمساكا بالقديم ، وثباتا عليه ؟ .

لاجواب على هذا كله لدى الماركسيين إلا أن « الوعى الطبقى » يصل متأخرا وذلك حين « يبسط » عصرنا العلاقة بين الأسباب ومسبباتها ، فيصبح حل اللغز ممكنا فى نهاية الأمر (١) .

إن « الوعى الطبقى » ـ كما أسلفنا فى فصل سابق ـ يتحدد لدى الماركسيين بعلاقات الإنتاج ، أى بأسلوب الملكية السائد فى المجتمع .

فهل تريدنا الماركسية ـ بتفسيرها هذا ـ أن ننفى عن الإنسان ـ فى كل مراحل تاريخه المتطاولة منذ وجد الاستغلال على عهد الرق حتى أوائل

---

(١) انجلز : فيورباخ ص ٥٥

القرن التاسع عشر، أن ننفى عنه معرفته « البسيطة » بمن يستغله ، وبالأسباب والعوامل التى تمكن هذا المستغل من ممارسة استغلاله ؟ .

أتريدنا الماركسية أن نعتقد أن الإنسان ـ خلال تلك العصور المتطاولة ـ كان خلوا من أية ملكة عاقلة تبصره بمستغليه ، وبمواقعهم فى الكيان الاجتماعى ، وبعوامل استغلالهم له ، وبطرائق انتزاع هذه العوامل ، ثم تحويلها لصالحه ؟ .

لا جرم أن هذا افتئات على الحقيقة ، وعلى الملكة العاقلة فى الإنسان على سواء ، كلا . . بل أن فصائل الحيوانات الغشوم لتهتدى « بالغريزة » وحدها إلى أعدائها وتتفادى المزالق والاشراك التى تنصب لها ، ولو أتيح لتلك الحيوانات ما أتيح لبنى الإنسان من « ملكات عاقلة » لاستطاعت أن تتخذ لنفسها من « الخطط » المتبصرة ماتنقض به على أعدائها ، و « تنتزع » منهم أساليب السيطرة ووسائلها ! !

فأى جواب إذن على هذا التساؤل الذى طرحناه ؟

إذا عدنا القهقرى قليلا إلى البدايات الأولى لعصر البورجوازية فسنجد كما سبق منا القول ـ أن الحرية الفردية كانت هى ميسم ذلك العصر ، وقد أدت تلك الحرية الفردية ـ كما رأينا أيضا ـ إلى نوع من القضاء على نفسها بنفسها ، إذ ضاق نطاق تلك الحرية الفردية ، وأصبح قصـــرا على أفراد معدودين امتلكوا — بتلك الحرية ذاتها — وسائل الإنتاج ، وحجبوها عن سواهم من جمهرة المواطنين المعدمين .

ومن هنا فإن القرن التاسع عشر قد شاهد — فى الأنظمة الاشتراكية المختلفة — محاولة لايقاظ هذه الفردية وبعثها من رقادها مرة أخرى ، ولكن فى صورة مختلفة تستهدف بسط رداء تلك الحرية على مجموع الناس ، بدلا من استحواذ بعضهم على كل أطرافه .

هذا الوسط — الذى كان محور اهتمام تلك الاشتراكيات — يسقط — ويا للأسف — دور الفرد من الحساب ، لكى يجعل حريته خيطا فردا فى نسيج الحرية الجماعية ذى الخيوط المتشابكة التى لا تحصى عددا .

فجموع الناس — وقد عرفوا حقوق الأفراد كاملة ورأوا فريقا من مواطنيهم لا يفترقون عنهم بدعوى « النسب » أو امتياز « القوة » يتمتعون بتلك الحقوق على تمامها ، بينما هم يشقون ويكدون ويفتقدون أبسط تلك الحقوق — لا بد أن يكونوا أشد شعورا بالحرمان ، وأسرع إلى المطالبة بالمساواة والعدالة والنصفة ، ولو دمرت دون ذلك مصانع وأضرمت حرائق ! !

إنها الحاجة إلى الحرية مرة أخرى . . . ولكن فى رداء جديد يشترك فى ارتدائه « الكل الكثير » ، لا البعض القليل .

هذا هو التفسير الذى لا نجد أقرب منه لالقاء الضوء على تلك الفترة المدلهمة الحافلة بالاحداث ، ولعل من الأدلة الناصعة على مانقول أن نرصد مسار الحركة العمالية فى انجلترا ، تلك التى تنبأ لها كارل ماركس عام ١٨٧٩ أن تكون أقرب منالا إلى الثورة ، وأقرب زمانا إلى إنقلاب الأوضاع وأيلولة الملكية إلى البروليتاريا ، نظرا لأن الصناعة الآلية الكبيرة أكثر تقدما فيها .

فالحركة العمالية الإنجليزية تعتبر من أولى الحركات التى ظفرت بقدر وافـــر من « الحرية » منذ احتل ممثلوها مقاعد النواب فى مجلس العموم البريطانى كما أشرنا منذ قليل ، ثم توالى نجاح العمال الإنجليز فى تحقيق اشتراكيتهم الفابية حين تدخلت الدولة فى إدارة الهيكل الاقتصادى بصور متعددة ، وكان الهدف الأول من هذا التدخل أن لا تقتصر الملكية على بضعة أفراد قلائل ، بل يمتد رواقها لتشمل عددا كاثرا من أفـــراد

المجتمع متكافلين داخل هيئة أو مؤسسة لها شخصيتها المستقلة ، فأسندت كثير من الأعمال الاقتصادية الهامة ذات النشاط الواسع إلى هيئات أو مجالس بلدية ، واتسع نطاق التأميم ليشمل بعض المصارف وبعض صناعات الصلب ومؤسسات الطاقة الكهربائية وغيرها .

فالصناعات الكبرى إذن كانت تتقدم فى انجلترا تقدما حثيثا ، وبالمثل وفى نفس الوقت كانت الحرية الجماعية تكتسب لنفسها كل يوم أرضا جديدة .

وعلى عكس ما توقع ماركس ظلت انجلترا أبعد بلدان القارة الأوربية عن الثورة ، بل حتى عن مجرد التفكير فى الثورة .

ولسنا هنا بصدد الحديث عن اخفاق النبوءة الماركسية الخاصة بانجلترا وتفنيد الواقع المشهود لها ، بل نحن هنا لكى نتخذ من هذا الواقع المشهود دلالة بارزة على أن الطبقة المهضومة الحقوق سرعان ماتصم أذنيها عن داعى الثورة حين تجد أن حقوقها فى الحرية والمساواة قد ردت إليها بصورة أو بأخرى .

ولذلك فقد انتشرت فى انجلترا - بانتشار التقدم الصناعى - دعوات الاصلاح السلمى الذى تقوم على اشتراك العمال فى المجالس النيابية ، وتعول كل التعويل — لا على الثورة أو الانقلاب — بل على التحول السلمى من حال الاستغلال إلى حال المساواة ، كما استطاع الراديكاليون - وعلى رأسهم جيرمى بنتام — أن يحققوا كثيراً من الاصلاحات السلمية التى ردت إلى الطبقة العاملة كثيرا من حقوقها ، كقانون التعليم ، وحق التصويت العام ، وقانون الاصلاح النيابى وغيرها من القوانين الاصلاحية (١) .

وفى المقابل كانت روسيا لاتزال تخب فى عهد الاقطاع ، ولم يكن لها فى المضمار الصناعى شأو أو شأن ، وظل الفلاحون الكادحون فيها

(١) جورج سول : المصدر السابق ص ٨٩ ومايليها .

يرزحون تحت نير العلاقات الانتاجية الزراعية المتخلفة عن خطى النشاط الاقتصادى الصناعى فى بقية أرجاء القارة ، وبرغم هذا التخلف عن دور الصناعة الأولى ، فضلا عن دور الصناعة الكبرى فقد ثارت فيها ثائرة الفتنة ، واضطرم فيها لهيب الثورة اضطراما عاتيا أتى على العرش القيصرى من القواعد .

ولسناهنا أيضاً بصدد الحديث عن اخفاق النبوءة الماركسية مرة أخرى حيث تنبأ ماركس أن أكثر البلدان استجابة لداعى الثورة هى أكثرها تقدما فى دور الصناعة الكبرى ؛ بل نحن هنا لكى نتخذ من هذا الواقع المشهود أيضا دلالة على أن الحاجة إلى الحرية فى روسيا القيصرية كانت أشدالحاحا ، وأن هضم الحقوق — كل الحقوق — كان أشد اعناقا،وسرعان ما اشتعل ضرام الثورة الروسية حتى أطاح بقياصرة آل رومانوف بفعل القوة المسلحة التى تهاوى تحت أقدامها العرش التليد .

فلم تتريث الثورة الروسية — وهى التطبيق الماركسى الأكبر — حتى يأتى عليها الدور الصناعى المتقدم ، الذى جعله ماركس بوتقة الثورة ، ولم تنتظر الجماهير الروسية « الماركسية » حتى تنطبق عليها الشروط الماركسية للثورة ، فتعبر دور الإقطاع الزراعى إلىدور الاستغلال الرأسمالى كما كان يخطط ماركس ويدبر ، بل ثارت دون مبالاة بشروط ماركس ، لكى تثبت للتاريخ أن الثورة ليس مصدرها الاستغلال الاقتصادى على النحو الذى خططه ماركس — بل لأن حقوقها فى الحرية قد هضمت . فى الوقت الذى أضحت المطالبة بالحقوق بدعة العصر الرائجة وشارته المميزة .

وهكذا كان التطبيق الماركسى الأكبر — ويا لسخرية المفارقة — « غير ماركسى » النشأة ! !

فماذا رأى كارل ماركس تشخيصا لأدواء الرأسمالية؟ وماموقع تشخيصه هذا من جملة الدوافع والأسباب والمؤثرات العامة فى هذا العصر ؟

لقد كانت النقطة الجوهرية التى أثارت ثائرة ماركس هى قيام الرأسمالية — بكل ما تضج به من استغلال وقهر — على محور الملكية الخاصة ، ومن ثم فقد ذهب به تطرف الإنسان الأوربى — الذى ألمعنا إليه كثيراً فيما سلف — إلى طرف النقيض الأقصى .

وكان من الطبيعى أن تدور كل أفكار ماركس فى ماديته التاريخية حول نقاط عدة ، تلتقى كلها عند الملكية الخاصة التى لا بديل عند الماركسيين عن تدميرها والقضاء عليها قضاءاً مبرماً .

فأولى تلك النقاط : هى تعرية الملكية الخاصة من كل سند لها فى التاريخ الواقع ، وتجريدها من كل حق أو مشروعية .

وثانية تلك النقاط : هى حتمية إنهيار تلك الملكية الخاصة من قواعدها .

وثالثتها : وصف ما تؤول إليه الحال بعد إنهيارها مباشرة .

ثم أخيراً : وصف الغاية النهائيـــة التى ترنو إليها النظرية على المدى البعيد .

ونقول بداءة — وقبل الدخول فى التفاصيل — إن الفكر الماركسى بكل ما أصابه من نجاح تطبيقى فى بعض أركان القارة الأوربية وغيرها — لا يزيد عن كونه لوناً من ألوان التطرف الأوربى ، اتخذ سمة « النظرية » العلمية الراسخة القواعد ؛ مع أن رد الفعل — كما سنرى — يتخلل لحمته وسداه ، ويطبع كل حرف من حروفه بلون الدم الأحمر القانى .

على أن الرأسمالية التى صبت عليها الماركسية شواظ هجومها المتقد إن هى — فى صميمها — إلا عرض خارجى لاضطرابات أكثر عمقا وأبعد غورا فى كيان الإنسان الأوربى ، أساسه ومصدره ضرب من الافلاس الروحى الذى دمر التوازن بين الفرد والمجتمع . وأنجب « صراعا » بين

الطرفين ؛ فلا يقدر لأحدهما أن يفوز إلا باندحار الاخر ، ولا يقـــدر لأحدهما أن يكسب إلا بخسارة الاخر .

ومع ماركس يندفع الإنسان الأوربى — فى حميا ردود الأفعال — إلى دورة أخرى من دورات الصراع ، تثأر للجماعة من الفرد ، وتنتصر لها منـــه باعتبار أنهما نقيضان ليس بينهما التقاء ، والفرد والجماعة هما الخاسران معاً عندما ينجلى النقع المثار عن ميدان الحرب ! !

فنحن حين نتناول فكر ماركس المادى التاريخى — بما يضج به من الحقد والضغينة على الملكية الخاصة التى هى محور النظام الرأسمالى — فلا نريد بطبيعة الحال دفاعا عن الرأسمالية ، أو تبريرا لما لا يمكن تبريره من بلوائها وضرائها ، بل كل ما نريده هو أن نرى بوضوح : كيف انتهى التطرف الإنسانى فى رد الفعل — لدى ماركس — إلى الافتئات على الحقيقة فى بعض الأحيان ، وإلى تزييف أبعادها ، والاغضاء عن شواهدها الثابتة أحيانا أخرى ، ثم لنتبين أيضاً أن الملكية الخاصة لم تكن هى مصدر الشر الأوحد ؛ بل ان مصدر الشر الأوحد كامن فى طوية الإنسان ، فما الملكية — خاصة أو عامة — سوى « وسيلة » تصطبغ بما تنطوى عليه الطوايا والنفوس من خير وشر ، أو عدل وظلم ، أو استقامة وإنحراف .

• • •

حين يحاول ماركس تعرية الملكية الخاصة من سندها التاريخى الواقعى يجد لزاما عليه أن يستعرض مراحل التاريخ — التى استعرضناها معه فى فصل سابق — لكى يصل منها إلى نتيجة واحدة ، مؤداها أن علاقات الإنتاج أو أسلوب الملكية السائد هو الذى أدى إلى إنقسام المجتمعات إلى طبقتين ، يختلف موقعهما من علاقات الانتاج ، فاحداهما تمتلك وسائل الإنتاج من آلات وأدوات وأموال ، وبملكيتها لوسائل الإنتاج تتمكن من إستغلال الطبقة الأخرى ، ومن إمتصاص جهدها ، فى حين أن الطبقة

الأخرى هذه لا تملك شيئاً من وسائل الإنتاج، فيقع عليها، بانعدام الملكية — عبء الاستغلال والامتصاص.

ولسنا بحاجة هنا أن نردد ما سبق أن قررناه فى الفصل السابق — من أن (حوزة الملكية) لم تكن هى الأساس الأصيل الذى لا أساس وراءه فى إنقسام تلك المجتمعات إلى طبقات، فقد رأينا سيادة امتيازات (النسب) أو (دعوى النسب) فى إحدى هذه المراحل، ثم سيادة عامل (القوة)، و (صلابة الشكيمة) فى مرحلة ثانية، ثم سيادة عامل (الحرية الفردية) فى مرحلة ثالثة، وغنى عن البيان أنها جميعاً ليست أساسا إقتصاديا، حتى وان أتيح لها بعدئذ (وسائل) الثروة والملكية والاكتناز، أعنى أن (الأساس الاقتصادى) لم يكن سوى (أداة) فى يدى (أسس) أخرى.

وحين ينتهى ماركس إلى الملكية الخاصة فى مرحلة الرأسمالية — التى نحن بصددها الآن — يقرر أن ثمة ظواهر عديدة تميزها، فإحدى تلك الظواهر يتمثل فيما دعاه ماركس (الاستلاب) أو الاغتراب Alaination، ويعنى به أن وسائل الإنتاج قد (استلبت) أو انفصلت عن القوى البشرية المنتجة، أو عما يدعوه (قوى الإنتاج)؛ فانفصل العمال عن ملكية المصانع أو الالات التى يمارسون فيها عملهم، ثم استحوذ الرأسماليون — غير المتنجين عليها ... فما الذى أدى إلى هذا الإستلاب ؟.

يجيب ماركس بأن مبعث هذا الإستلاب هو (التراكم) الأولى لرأس المال فى يدى حفنة من الرأسماليين، فما الذى أدى إلى هذا (التراكم) بدوره ؟.

هنا يلجأ ماركس إلى عدة تفسيرات، فالتراكم — مرة — قد قام على أكتاف نفر من الإقطاعيين الذين حولوا مزارعهم إلى مراع الماشية ذات الصوف الكثيف اللازم لصناعة الأقمشة الصوفية، والتراكم — مرة

أخرى — قد نشأ من إكتشاف الذهب والفضة ، وتحويل الجنود الحر إلى ارقاء(١) .

والأكبر اليقين أن ماركس قـــد اكتفى من (التفسير) الصحيح لهذا التراكم ببعض ظواهره العارضة التى تحتاج — هى الأخرى — إلى (تفسير) ؛ فلابد للمرء أن يتساءل بحق وصدق .. (كيف) تمكن هؤلاء الاقطاعيون، ومكتشفوا المعادن والمسترقون مما فعلوا ؟ وهل تنازل لهم الآخرون عن أراضيهم أو عن معادنهم أو حرياتهم حبا وكرامة !

لقد كان التفسير الأدنى إلى القبول ، والذى لايخرج عن دائرة الاقتصاد أيضا أن يقال إن فئة قليلة من التجار فى البواكير الأولى لعصر البرجوازية قد دفعها الطموح والأمل العريض فى الثروة الطائلة التى تكتنز بها بلاد الشرق إلى المجازفة بأموالها ، والمخاطرة فى اقتحام حقل التصدير التجارى الخصب الوفير ، مما أدر عليها ـ كما رأينا فى الفصل السابق ـ من الثروات الهائلة ماشيدت به مصانعها الضخمة .

ولكن ماركس لو قال بذلك لفتح الباب أمام كفايات وميزات أخرى كالجرأة والجسارة والمغامرة والمخاطرة ، وكلها تمتد بجذورها إلى طبيعة الإنسان قبل ضرورات الاقتصاد .

وظاهرة أخرى يتميز بها العصر الرأسمالى لدى ماركس : وربما كانت أكثر أهمية فى بناء المذهب كله ، وأعنى بها استلاب « قيمة العمل » من نفسه ، وذلك عن طريق ماأطلق عليه « القيمة الفائضة Surplus Value وتقوم القيمة الفائضة على مبدأ أساسى ، هو أن « العمـــل » هو مصدر القيمة الأوحد ، أى أن القيمة الاقتصادية لسلعة ما إنما يقدر بمقدار مابذل فيها من عمل .

---

(١) كارل ماركس : رأس المال . ج ٣ ، ق ٢ ص ١٠٥٠ — ١٠٥٥

ومن الجدير بالذكر فى هذا الصدد أن هذا المبدأ الأخير قد ساد فى دوائر الفكر الاقتصادى منذ آدم سميث (١٧٢٣ — ١٧٩٠) فعنده أن المقايضة أو المتاجرة هى الصفة الملازمة التى تميز الإنسان عن بقية أنواع الحيوان ، فلم يحدث قط — كما يقول سميث — أن شوهد كلب يجرى عملية تبادل عادلة متعمدة مع كلب آخر حول قطعة من العظم ! !

ومن ثم فقد حلل سميث عملية المقايضة ، وانتهى من تحليله إلى أن القيمة الحقيقية للسلعتين المتبادلتين — فى عملية المقايضة — هى مقدار مابذله كل من المتقايضين فى سلعته من مجهود . يجيده كلاهما فى سلعته هذه ولا يجيده فى الأخرى .

فالكسب الناتج من عملية المقايضة كما ينتهى سميث — مصدره أن كلا المتقايضين لايستطيع أن ينتج سلعة الآخر فى نفس الزمن وبنفس الجودة، فكلاهما إذن قد نال « الكسب » حينما « عمل » فيما يتقنه ، فوفر مجهود الآخر ووقته .

ومن هنا يخلص سميث إلى نتيجة هامة وهى أن « القيمة الحقيقية » السلعة المتبادلة لاتتوقف فحسب على مابذل فيها من « ساعات العمل » ، بل تتوقف أيضا على درجة « حدة العمل » وعلى مدى التدريب والمهارة التى يتمتع بهما صانع السلعة .

على أنه حين تتطور عملية المقايضة السلعية المباشرة إلى مبادلة بالنقود تفترق تلك الكمية النقدية أو « القيمة النقدية » أو « الثمن » أو « القيمة الأسمية » عن تلك القيمة الحقيقية القائمة على العمل وحده وذلك بفعل عامل « الندرة » أو « العرض والطلب » .

فقد يحدث أحيانا أن يربو طلب السلعـــة على الكمية المتوفرة منها والمعروضة فى السوق ، مما ينجم عنه أن يرتفع « ثمن » السلعة عن « قيمتها » وفى هذا يكمن « ربح » المنتج ، وسرعان مايجتذب هذا الربح منتجين آخرين

يتنافس بعضهم بعضا ، فيدخل إلى الميدان « عمل » جديد ، ورءوس أموال جديدة ، وهذا يؤدى فى نهاية الأمر — إلى خفض « ثمن » السلعة عن « قيمتها الحقيقية » . أما حينما تتوازن كفتا العرض والطلب فهنا فقط يتجه « الثمن » إلى أن يكون مساويا « للقيمة » .

وملاحظة أخرى لها مغزاها — فيما نحن بصدده — أبداها سميث ، وتتلخص فى أن من مصلحة المستهلكين أن يدخر أحد صناع السلعة جزءاً من «الربح » المتاح له ، ثم يعود فيستثمره كرأس مال ، وذلك كيما يتسنى له أن يزيد من تطور الآلات ويساير تقدمها الحثيث ، فبذلك تنخفض «قيمة» السلعة وتزداد أيضاً جودتها ، وهذا فى مصلحة المستهلك بطبيعة الحال .

ومن ثم فإن من الطبيعى أن لا تؤول « القيمة الحقيقية » للسلعة بكاملها إلى يد العامل المنتج ، طالما كان من الضرورى اقتطاع جانب من «الثمن » لكى يتحول إلى « ربح » يمكن استثماره فى تطوير الآلات ، ومن ثم فى خفض ثمن السلعة وزيادة جودتها . أى أن الأرباح التى تؤول إلى أصحاب المصانع أمر ضرورى — فى نظر سميث — لاتساع الإنتاج وتطوره .

فتجميع رؤوس الأموال إذن مؤد بالضرورة إلى ازدياد انتاجية الشعب وزيادة تطوره الصناعى ، ولا تظنن أن هذا التجميع معناه انخفاض أجر العامل ، بل بالعكس -كما يقرر ذلك سميث- فإن هذا التجميع مؤد بالضرورة أيضا إلى ازدياد الأجور الحقيقية للعمال .

وبناء على هذا التحليل يلاحظ سميث وجود علاقة طردية بين التطور الصناعى وبين زيادة الأجور فى انجلترا ، وكذلك بين الانحطاط الصناعى وزهادة تلك الأجور فى الهند والصين وغيرهما .

ثم جاء « ريكاردو » فأخذ أيضا بنظرية القيمة المقدرة بالعمل ، إلا أنه أضاف إلى سلفه سميث إضافات ذات أهمية ، « فعمل » العامل الذى يقابل القيمة » ليس — عند ريكاردو — « عملا » معلقا فى الفراغ ، بل يدخل فى تقديره « نفقة العيش » التى تعتمد بصفة رئيسية على « ثمن » الغذاء وغيره من منتجات الزراعة ، فارتفاع «ثمن» المحصولات الزراعية اذن يترتب عليه لا محالة ارتفاع فى تقدير «قيمة» العمل ، ثم فى تقدير الأجر الذى يستأهله صاحب العمل .

فالرأسمالى أو صاحب رأس المال مضطر حالتئذ إلى أن يزيد من أجور العمال حين يرتفع ثمن الغذاء ، وذلك حتى تصل الأجور إلى الحد الذى يوازى ارتفاع ثمن الغـــذاء ، والا هلك العمال جوعا ، وهلك انتاجه بهلاكهم .

وهذا الرسمالى من جهه ثانية لا يستطيع أن يضيف تلك الزيادة التى اضطر اليها على «ثمن» السلعة الذى يتقاضاه من مستهلكيها ، لأن تحديد أثمان السلع مرتبط بعامل آخر ، هو عامل المنافسة الذى يستلزم خفض الأسعار لا زيادتها .

كما أن شيئا آخر — فى تقدير سميث — لا بد من أخذه فى الحسبان عند تقدير «العمل» الذى يقابل القيمة ، إلا وهو « نفقة العمل » ، أى رأس المال اللازم لاقامة المبانى والآلات(١) .

ولقد قبل كارل ماركس محور هذه الأفكار ونواتها الأساسية ، أعنى تقدير « القيمة » بالعمل ، ولكنه أضاف إلى ذلك أن العمل يجب أن يكون

---

(١) قارن جورج سول : ص ٦٤ — ٧٢ وأيضا ص ٧٨ — ٩٠ المصدر السابق . وعيسى عبده ص ٢٤ — ٢٨ المصدر السابق أيضا .

ضروريا من الوجهة الاجتماعية ، أى أن يكون ذا نفع لفرد ما ، كما أن القيمة الحقيقية للسلعة تقدر بكمية العمل اللازم لانتاجها «فى المتوسط» ، وهذا المتوسط هو ما أطلق عليه ماركس : «الساعة الاجتماعية».

فالشيء المنتج : سلعة تقدر بكمية «العمل» ، و «العمل» — ذاته — سلعة تقدر — بدورها — بكمية «العمل» اللازم لانتاجها من مأكل وملبس ومسكن وغير ذلك ، لنفرض مثلا أنه يكفى أن يعمل العامل نصف يوم لانتاج الحد الأدنى من مأكله وملبسه ومسكنه ، ولكن صاحب رأس المال لا يكتفى من العامل بنصف اليوم هذا ، ثم يمنحه أجره ، بل يصر على أن يعمل العامل طوال اليوم ، وبذلك يختزن صاحب رأس المال لنفسه هذا «الفائض» ويحتفظ به لنفسه ، وبهذا يتراكم لديه رأس المال الذى يستخدمه فى شراء الات جديدة تضاعف من انتاجية العامل وتزيد من حجمها ، وهو — أى صاحب رأس المال — مستمر فى اعطاء العامل نصف اليوم لا يزيد عليه .

فهذه الالآت اذن — كما يخلص ماركس — داخلة فى «قيمة» العمل الذى هو من حق العامل وحده ، أى أنها حصيلة نصف اليوم الآخر الذى اقتطع منه اقتطاعا ؛ ومن ثم فليس من حق «أصحاب» المصانع أن يدعوا ملكيتها الخاصة لانفسهم ، لانها تشكل فى الاساس — كما قلنا — جزءا من قيمة العمل ، أى قيمة نصف اليوم الاخر .

وبذلك يكون من الطبيعى أن يسترد العمال بضاعتهم المسلوبة منهم قهرا ، وأن يغيروا من «علاقات الانتاج» أو اسلوب الملكية الرأسمالية تغييرا جوهريا ، ويحولونه لمصالحهم(١) ، ولماذا لا يفعلون ذلك ، وتلك

---

(١) سول : المصدر السابق ص ٩٣ — ٩٨

« الملكية » ليست سوى سرقة مقنعة لقيمة العمل الذى يستأهله العامل وحده ولا يشاركه فيه غيره ؟.

هذه النظرية « القيمة الفائضة » — كما أوضحها عرضنا الموجز — ليست — كما رأينا — ابتكارا خالصا لماركس ، ولكن ماركس قد قام بتوظيفها لكى تسهم فى إلهاب ضرام الثورة وإشعال نارها ، وهى بلا مراء سريعة الرواج يسيرة الانتشار حين تأخذ « الثورة » بمجامع النفوس ، فلا تجد النفوس حالتئذ وقتا للتريث أو الأناة أو التبصر .

ونريد بادىء ذى بدء أن نشير الى أن « القيمة » لا زالت محلا للخلاف الحاد بين الاقتصاديين ، فلا تكاد تجد اتفاقا بين المشتغلين بهذا العلم قاطبة حول مصدر واحد أو منبع فرد ، ومايكاد الرأى يستقر حول مصدر واحد من مصادر القيمة المتعددة ، حتى يكشف التحايل فيه عن ثغرة أو ثغرات ، تضطر قائليه إلى ضروب شتى من التمحل والتحايل ، وتضطر من عداهم إلى البحث عن مصدر جديد .

والرأى عندى — دون الدخول بالقارىء إلى متاهات الاقتصاد ودروبه الوعرة — أن الاختلاف حول القيمة هو — فى صميمه — اختلاف فى « وجهة النظر » ، « فللعمل » دوره الاكيد فى تحقيق « القيمة » ، و « للعرض والطلب » دورهما الاكيد فى تحقيقها ، و « للطبيعة الساذجة » — خلوا من العمل — دروها الاكيد أيضا ، « وللمنفعة والحاجة » دورهما كذلك ، و « للادارة الجيدة أو غير الجيدة » دورها أيضا ، وكل واحد من هاتيك العناصر يؤدى دوره فى تحقيق القيمة بمقدار ، وعلى نحو نسبى ، وليس على نحو مطلق ، بمعنى أننا قد نجد عنصرا من هذه العناصر يسود بقيتها فى زمان ما أو مكان ما ، بينما ينزوى هذا العنصر نفسه فيكون ثانويا فى زمان آخر أو مكان آخر ، وقد تشترك كل العناصر — على نحو متساو — فى زمان

أو مكان مختلف ، ومن ثم يكون البحث عن معيار مطلق ثابت « للقيمة » تتحدد به ، بطريقة رياضية مجردة وحاسمة : نوعا من البحث فى المجهول ، ومدعاة للاختلاف أكثر مما هو مدعاة للاتفاق .

فهذا المعيار الذى وضعه ماركس للقيمة ، وحسبه — وأشياعه — معيارا أزليا مطلقا هو فى الحقيقة معيار تحوم حوله الظنون ، وتغشاه وجوه شتى من الاشتباه والالتباس .

ثم إن ماركس قد حاول أن يصل الى تحديد قاطع للعمل ، فوصفه بأنه ضرورى من الوجهة الاجتماعية ، وهذا الوصف — اذا ما أمعنا النظر فيه — يفتح الباب رحيبا أمام تقديرات وتخمينات لاعداد لها ، فالأهرام التى أسهم فى بنائها ملايين العمال من مطلع الشمس الى مغربها أعواما متطاولة ، كانت ضرورية من الوجهة الاجتماعية آنئذ ، وساعات العمل التى انفقت فى تشييدها لا يكاد يحصيها الحصر ، فهل تتوازى قيمة الاهرام فى سوق البيع والشراء ما بذل فيها « عمل » ؟ ثم لنفرض أن انسانا يملك هذه الاهرامات ، ثم عدم ما يملك أن يشترك به رغيفا من الخبز بذل فى انتاجه « عمل » لا يساوى نصف درهم ، أفلا تراه مدفوعا « إلى » المقايضة » ساعيا اليها ، ومبتهجا بها ؟

فبأى معيار مطلق نقيس « الوجهة الاجتماعية » التى تحتم إنتاج السلعة ، وتجعله ضروريا ؟ ولئن كانت هذه « الوجهة الاجتماعية » بهذا القدر من الالتباس والاشتباه ، فان « الساعة الاجتماعية » أو « المتوسط » أكثر إثارة للالتباس ومدعاة للاشتباه ، لأن تلك الساعة الاجتماعية تفتح الباب أمام عوامل سيكلوجية واجتماعية وأخلاقية ودينية شتى(١) .

---

(١) قارن عباس العقاد : الشيوعية والانسانية ص ١٨٢ — ١٩٣

ولقد أحسن سميث صنعا حين أدخل فى مفهوم العمل عنصر « الحدة » ، أى جدية العامل واهتمامه وقدرته على التركيز والدأب واستمرار النشاط ، ومما لا مرية فيه أن عنصر الحدة هذا يفتح الباب — كما أدرك سميث بحق — إلى تلك العوامل السيكلوجية والاجتماعية وغيرها .

فلنعد الى مثال الاهرام السالف الذكر ، لنرى أثر العامل الدينى فى جدية العامل وتركيزه ودأبه ، فقد كان ذلك العامل يعتقد فى ألوهية الفرعون اعتقادا راسخا ، فكان اسهامه فى تشييد مقبرته الهرمية يعد من وجهة نظره « عملا » دينيا وأخلاقيا فى المقام الاول .

هذا إلى أن الناس جميعا — ومن بينهم العمال — يتفاوتون فى الاستجابة لدواعى تلك العوامل السيكلوجية والدينية وما اليها تفاوتا بعيدا ، بل إن العامل — نفس العامل — ليتفاوت فى مدى استجابته لأحد هذه العوامل فى زمان عن زمان ، وفى مكان عن مكان .

كل تلك العثرات والفجوات التى يحفل بها مبدأ « القيمة الفائضة » لم تقف حجر عثرة فى طريق ماركس ، بل تجاوزها ليخلص منها إلى اثارة الانفعال الجامح لدى جمهرة الطبقة العاملة ، وما بالهم لا يجمحون ولا يجنحون ، وهذا رجل يقول لهم — فى غمرة الجموح والجنوح — إن كل شيء ملك لكم ، وبرغم ذلك فليس فى أيديكم منه شيء ؟ فالتدمير والتقويض والتحطيم كل أولئك مشروع ومطلوب لكى يعود الحق الى ذويه « فلن تخسروا من الثورة شيئا سوى ما ترسفون فيه من أغلال » ؟

على أن نفس المقدمات التى انتهى ماركس على اساسها إلى ضرورة الهدم والتقويض والتدمير — بعثراتها المشهودة — هى نفس المقدمات التى انتهى منها سميث — كما رأينا منذ برهة — الى وجود العلاقة

الطردية بين التقدم الصناعى وبين تحسين أجور العمال ، وانتهى منها أيضا إلى ضرورة اقتطاع جزء من الربح لمصلحة العمال أنفسهم .

ونفس هذه المقدمات هى التى انتهى منها ريكارد وأيضا — ذلك السمسار اليهودى صاحب الملايين — إلى الدعوة لتدعيم مركز صاحب رأس المال وإن كان قد أبدى — فى ثنايا تلك الدعوة — شيئا من العطف على العمال حين قرر — كما يذكر ألفرد مارشال — أن على العمال أن يتساندوا فيما بينهم لتحسين أحوالهم المعاشية ، كما أن على الرأسماليين أن يتساندوا أيضا فيما بينهم لتحسين مراكزهم(١) .

فما « همزة الوصل » التى ربطت بين تلك المقدمات ذاتها وبين غايتها الماركسية فى الهدم والدم إلا الانفعال والاهتياج لدى الذين حرمتهم الرأسمالية الجشعة من أبسط حقوق العيش ، وجعلتهم نهبا للزعازع والاحقاد ومهدت فى نفوسهم التربة الخصبة للاستجابة لداعى الفتنة والهدم حين ينعق به الناعق ، فلا يملكون إزاءه إلا دعاءاً ونداءاً ؟ !

إنها مساوىء الإفلاس الروحى لدى الإنسان الأوربى ، تقوده — برد الفعل — إلى مساوئ أجهر صوتا وأشد خطورة على المصير الإنسانى بأسره .

بعد هذا الجهد الماركسى فى تعرية الملكية الخاصة فى النظام الرأسمالى من سندها التاريخى والواقعى يخطو المذهب الماركسى خطوته الثانية فى تقرير حتمية انهيار النظام الرأسمالى ، ومبررات هذا الانهيار .

وتأتى هذه المبررات — فى سياق المذهب الماركسى — باعتبارها

---

(١) نقلا عن : عيسى عبده المصدر السابق ص ٣٧

«قوانين» علمية تتسم بالحتم واللزوم ، ومن ثم فإن الطبقة العاملة حين تثور، وحين تتمكن بالثورة من القضاء المبرم على النظام الرأسمالي لن تكون ثورتها بمجرد اهتياج صاخب مرهون بانفعال عارض ، لايلبث أن يزول حين يبدى ذلك النظام نوعا من التنازل الوقتى عن مكاسبه ، كلا . . . بل إن هذه الثورة — من وجهة النظر الماركسية — « تعبير » عن مسار التاريخ ، و « انعكاس » لحتمية قوانينه التى لامفر منها ولافكاك .

ونحن — فى هذا المقام — نشاطر الماركسية الرأى فى أن الرأسمالية نظام منهار ومتهاو ، ولكننا — فى الآن نفسه — نختلف معها فى مصدر هذا الانهيار ومبعث هذا التهاوى .

فمصدره ـ فى الرأى السديد — هو انهيار كيانه الأخلاق والدينى ، مما فرق قلوب الناس ونفوسهم بدداً ، وجعل مقياس المنفعة البراجماتى هو المقياس الأوحد ، وإن نظرة واحدة إلى المجتمعات الرأسمالية المعاصرة وظواهرها وأعراضها المرضية التى لاتخطئها العين — لكفيلة باقناعنا بالإفلاس الروحى الذى تسرب إلى قلوب الشباب ونفوسهم ، ودفعهم دفعا إلى إدمان مايغيب العقل ويخدر الحس ويسلب الإرادة ،

وكارل ماركس نفسه حين يشخص مبررات انهيار هذا النظام الرأسمالى لمدفوع هو الآخر بنفس « القيم » التى ارتكز عليها ذلك النظام نفسه ، فالدواء من نفس الداء ولازيادة .

فأولى مبررات انهيار الرأسمالية عند ماركس هو ما يدعى « بنظرية الأزمات » ولقد كان ماركس فى هذه النظرية أيضا مسبوقا(١) بنظرية مماثلة للاقتصادى الألمانى « رود برتس » (١٨٠٥ — ١٨٧٥) .

---

(١) جورج سول : المصدر السابق : ص ٩٧ وما يليها .

ويرى ماركس — فى هذا الصدد — أن الرأسمالى حين لا يعطى للعامل قيمة العمل الكاملة ، ويحتفظ بفائض القيمة فإنه — أعنى الرأسمالى — يميل إلى إنتاج كميات من السلع لا يستطيع سواد المستهلكين أن يستوعبوها ، ذلك لأن سواد المستهلكين — فى غالب الأمر — عمال ليس لديهم فائض من المال فوق مايقيم أودهم ، وحين تتكرر الفترات التى يجد الرأسمالى أن لديه فيها فائضا من السلع الكاسدة يضطر إلى أحد أمرين ، فإما أن يقوم بتخفيض الأجور ، وحينئذ لامناص من المزيد من العوز والخصاصة ، وإما أن يقوم بتخفيض الانتاج ، وحينئذ — أيضا — لامناص من البطالة المتزايدة ، مما يدفع النظام الرأسمالى بأسره إلى البحث عن أسواق جديدة، وعن مواد خام أرخص تكلفة ، فيلجأ إلى الاستعمار ليجد فى المستعمرات بغيته المنشودة .

ومن الواضح أن هذه النظرية تنطوى على بعض الحق ، لا على الحق كله ، ولقد قبلت المجتمعات الرأسمالية ظاهرة البطالة باعتبارها قضاءا مبرما لاسبيل إلى تجنبه ، وإن كان بالإمكان التخفيف من قسوته ، كما أنها لجأت إلى الاستعمار الذى نكبت به الشعوب ، وقاست الأمرين من بلوائه وضرائه .

ولكن ألم يؤد التطبيق الماركسى نفسه — فيما طبق فيه من بلدان — إلى نفس النتائج ؟

أجل . . . فيوجد لدى البلاشفة — كما يقول جوستاف لوبون(١) — من العاطلين بمقدار العمال الانجليز والامريكيين » ، وإن كانت صرخات شكاياتهم مخنوقا لا يصل إلى الآذان إلا باستراق السمع ، كما أن الدول

---

(١) جوستاف لوبون : فلسفة التاريخ ص ١٩٢ — ١٩٣ — ١٩٤ ترجمة عادل زعيتر .

الماركسية قد نشطت فى فتح الأسواق الجديدة ، والحصول على المواد الخام الزهيدة ، وإن تزيى ذلك برداء المساعدة والعون ، وكل ما هنالك من فرق بين الاستعمارين — إن كان ثمة فرق — أن « الحزب » فى التجربة الماركسية قد حل محل الرأسماليين فى المجتمع الرأسمالى ، ومرة أخرى .. الدواء من نفس الداء ولا زيادة !!

وثانى تلك المبررات هو مايطلق عليه « قانون التركز » ويتمثل هـذا القانون فى عدة خطوات تنبأ بها كارل ماركس وجعل بعضها يأخذ برقاب بعض .

فهيكل المجتمع الرأسمالى بما يرتكز عليه من منافسة يؤدى شيئا فشيئا إلى افناء الطبقات الوسطى من أصحاب المصانع الصغيرة ، والتحاقهم حتما بإحدى الطبقتين التى تقف إحداها فى أعلى درجات السلم ، وهى طبقة الرأسماليين الكبار ، وتقف الأخرى فى أدناه ، وهى طبقة العمال ، وهذا بدوره يؤدى إلى نتيجتين اثنتين :

أولاهما : أن ينقسم المجتمع إلى طبقتين اثنتـــين لا ثالث لهما ، ثلة قليلة من الرأسماليين يقفون وجها لوجه أمام كثرة ساحقة من البروليتاريا ومن التحق بهم من الطبقات الوسطى .

وأخراهما أن تزداد الطبقة الدنيا بؤسا على بؤس ، إذ أن ازدياد التقدم الصناعى سوف يلعب دورا حاسما فى ازدياد حدة هذا البؤس ، لأنه يعنى الاستغناء عن جيوش من العمال ، وتحويلهم عاطلين يضغطون بمناكبهم على سوق العمل الضيقة بأدنى الأجور وأحطها ، كما أن تجمع العمال فى المدن ، واكتظاظهم فى أحيائها الوضيعة القذرة سوف يجعل الثورة — التى لامناص منها — تنتشر انتشار النار فى الهشيم ، وبذلك يصل التعارض الداخلى والصراع الطبـــقى إلى أقصى حدوده ، فتثور

البروليتاريا وتحطم وتدمر ، لكى ينقض النظام الرأسمالى من قواعده إلى غير رجعة(١) .

تأسيسا على ذلك القانون توقع ماركس أن تتحقق نظريته فى الثورة وشيكا فى البلاد التى تقدمت فيها الصناعات الرأسمالية الكبرى ، باعتبارها مناخا ملائما كل الملائمة لتحقيق تلك الخطوات التى أتينا على ذكرها ، وحدد ماركس وانجلز: انجلترا وفرنسا وبلجيكا والويات المتحدة الامريكية باعتبارها اكثر البلدان إسراعا فى تحقيق خطوات الثورة ، بل توقع أن تحدث الثورة فى المستقبل القريب ، وربما خلال حياته .

وفى الحق أن الازمات المتكررة التى حاقت بهيكل النظام الرأسالى قد دعته إلى شيىء من الحذر والتبصر فى إطلاق العنان الملكية الخاصة القاصرة على أفراد قليلين ، وتضافرت فى سبيل ذلك عوامل شتى جعلت هذا النظام يتجه إلى انشاء مصانع واسعة قائمة على التخصص الدقيق فى الاداء ، ومن ثم تهبط تكاليف الانتاج ، وتزداد جودته ، مما يتيح للعمال أجورا أحسن حالا .

وكان من الضرورى أن تشترك فى انشاء هذه المصانع الواسعة الباهظة التكاليف أعداد غفيرة من المساهمين الصغار ، وأسفرت تلك التطورات إلى تحول الرسمالية الفردية إلى مايشبه أن يكون رأسمالية جماعية ، وهذه الحقيقة تؤيدها الاحصاءات العديدة التى أجريت فى هذا الصدد ، فقد(٢)

---

(١) قارن : بوليتزر : أصول الفلسفة الماركسية ص ٨٥ — ٩٥ ج ٢ ، ص ١٦٠ — ١٧٢ ج ٢ وأيضاً فؤاد محمد شبل : الدستور السوفيتى - دراسة تحليلية انتقادية ص ٣٥ ومابعدها .

(٢) قارن جوستاف لوبون : المصدر السابق ص وما بعدها . وأيضاً العقاد ص ١٩٣ ومابعدها — المصدر السابق .

أظهرت أن رؤوس الأموال — على العكس مما تنبأ به ماركس — تتفرق وتتوزع بين الاعداد الكثيرة من صغار المساهمين ومن كبارهم .

وقد كانت بوادر هذا التطور فى الملكية الرأسمالية بادية فى أواخر حياة ماركس نفسه ، ثم ظهرت جلية فيما تلا ذلك من سنوات قصار ، كما أن التطورات التكنية التى أدخلت على الصناعة قد قللت — على العكس مما تنبأ ماركس أيضا — من أزمات البطالة وأنقصت من حدتها .

وأكثر من ذلك أهمية أن التاريخ لم يتفضل على النظرية الماركسية بحالة تطبيقية واحدة سارت وفاقا مع توقعاتها وتنبوءاتها التى أتينا على ذكرها منذ هنيهة ، بل إن العمال الأمريكيين كما يقول جوستاف لوبون(١) فى طرافة بادية — لينظرون « بازدراء إلى تلك الاشتراكيات التى لا تعد عندهم غير عنوان على تعطيل الجهد وعلى الاستعباد الحكومى ، وعلى المساواة فى البؤس » ولم تحظ تلك النظرية بالتطبيق إلا فى بلاد متأخرة فى المضمار الصناعى ، بل وأكثرها قائم على النشاط الزراعى وحده .

وأوفى من ذلك حجة أن الثورات الشيوعية — حتى فى تلك البلاد — لم تقم أساسا على أكتاف الطبقة العاملة ، بل كانت مجرد حركات عسكرية «فوقية» ، ادعت بعد ذلك الحق فى تمثيل هذه الطبقة ، والتعبير عن مصالحها .

إن من يطالع البيان الشيوعى اليوم لتعروه الدهشة حين يرى أن معظم المزايا والمكاسب التى لوح بها كارل ماركس للعمال إغراءًا لهم على القيام بالثورة قد تحققت منذ أمد طويل فيما يقال له البلدان الرأسمالية ، فمن

---

(١) لوبون : المصدر السابق ص ١٩٨

تلك المزايا تحديد يوم العمل بثمانى ساعات ، وكفالة التأمين الاجتماعى للعمال فى حالات العجز ، والعوز والبطالة ، والشيخوخة وما إليها ، بينما كان ماركس ورفاقه يعتقدون عام ١٨٤٨ أن من المستحيل تحقيق هذه المزايا . أو شيء منها - فى ظل النظام الرأسمالى (١) .

فقصارى الأمر أن حالة العمال فى أوربا الغربية والشمالية لا تسمح بمجرد التفكير فى القيام بالثورة أو الترحيب بها ، لأن هناءتهم ورقى أحوالهم المعاشية يصرفهم عن هذا ويصدهم عنه .

• • •

ثم ماذا بعد الثورة ؟

وبعبارة أخرى .. إلام تنتهى ثورة البروليتاريا التى جعلتها الماركسية قضاءا مبرما لا محيد عنه ؟

إنها تنتهى إلى الغاية التى يدنو إليها الماركسيون ، وهى (ديكتاتورية البروليتاريا) ، وفى ذلك يقول البيان الشيوعى :

(ستستخدم البروليتاريا سلطانها السياسى فى تجميع رأس المال تدريجيا من أيدى البورجوازيين ، كى تتركز جميع وسائل الإنتاج فى يدى هذه الطبقة ، فالصراع الطبقى يقود بالضرورة إلى ديكتاتورية البروليتاريا ، وهذه الديكتاتورية هى الوسيلة الوحيدة إلى إلغاء جميع الطبقات ، وقيام المجتمع اللاطبقى)(٢) .

فديكتاتورية البروليتاريا - كما أرادها ماركس وانجلز - مجرد (حكومة) تمتلك زمام السلطة بعد السقوط الدموى للنظام القائم ، وتضطلع هذه

---

(١) جورج سول : المصدر السابق ص ٩٤ - ٩٥ .
(٢) بوليتزر : المصدر السابق ص ١٠٨ - ١٠٩ الجزء الثانى .

الحكومة الجديدة بمهمة خطـــيرة بإزاء النظام البورجوازى الذى لاتزال قواعده تتشبث بمواقعها حتى بعد انهيار واجهته السياسية .

وتتمثل تلك المهمة فى قمع القوى البورجوازية وتحطيم قيمها الأخلاقية والدينية ، وتشويه هذه القيم فى أعين الجماهير ، وصرفها بكل وسيلة مستطاعة .

وفى ذلك يقول البيان الشيوعى صراحة :

إن الغاء الشخصية البورجوازية والاستغلال البورجوازى والقيم البورجوازية هو الهدف الأصيل من ديكتاتورية البروليتاريا بلا ريب(١).

ولقد استخدمت فى الاتحاد السوفيتى — بعد قيام الثورة البلشفية — وسائل كثيرة لتحقيق هذا الهدف الأساسى ، واضطلع لينين ، ثم ستالين من بعد ، بدور هام فى إنجاز هذه الغاية ، واتبعا فى ذلك العديد من الوسائل التى تقشعر لهولها الأبدان والتى تعاقب بالظنة ، وتأخذ بالشبهة .

فإلى جانب الوسائل العسكرية والبوليسية التى أغلق دونها « الستار الحديدى » المشهور ، وانكشف للعالم بعضها فى غفلة عن الرقابة ، هنالك الوسائل السياسية المتعددة ، التى حرم بمقتضاها كل من امتلك أثارة من ملكية أو كانت له أدنى صلة بمن امتلكها من أبسط الحقوق كالحرمان من حق التصويت ، وغيره من مختلف الحقوق ، ثم الوسائل الاقتصادية كمصادرة الملكية وفرض الحراسات وغيرها(٢) .

ومن الآمال المراض التى يعقدها الماركسيون على قيام دولة البروليتاريا :

---

(١) بوليتزر : المصدر السابق ص ١٠٧ — ١٠٩ الجزء الثانى .
(٢) إيفانيسيف : المصدر السابق ص ٢٨٥ — ٢٨٨ ، الترجمة العربية .

تحقيق الديمقراطية ، بل «أرقى أنواع الديمقراطية، لأنها - كما يقول لينين - ديمقراطية الغالبية العظمى من جماهير الشعب مع استبعاد المستغلين ، فني ظل التحالف بين الطبقة العاملة وبقية قــوى الشعب التى ترتكز على وحدة مصالحها الاقتصادية والسياسية لا يحصل الشعب العامل على حقوق شكلية صورية ، ولكنه يتولى بالفعل حكم البلاد بطريقة مباشرة من خلال ممثليه الذين يديرون أوجه حياته الاقتصادية والسياسية والثقافية، ويقوم الحزب الشيوعى بدور هام فى هذه الديكتاتورية ، فهو الذى يقوم بتوجيه هذه الجوانب كلها ، وهو الذى يقود الطبقة العاملة ويمارس دوره القيادى من خلال أجهزة الدولة ومن خلال المنظمات الجماهيرية ، ومن خلالهما أيضا يرتبط بجماهير الشعب ، فالحزب الشيوعى - كما يتصور الماركسيون - طليعة الطبقة العاملة ، ومن ثم فينبغى أن يبلغ أقصى درجات التنظيم، وأن يلتزم الأعضاء التزاما كاملا بأوامره ونواهيه ، ومن شأن هذا التنظيم والالتزام أن تخضع الهيئات الدنيا من الحزب للهيئات العليا منه تمام الخضوع ، كما يقرر لينين صراحة(١)» .

فسيطرة هذا الحزب إذن على مقدرات وحياة الشعب سيطرة عاتية مطلقة، بغير حدود أو ضوابط ، ومن ثم كان الانخراط فى سلكه أمنية عزيزة لدى الكثير من الأفراد ، ولكن عضويته لا تنال لكل طالب، بل إن لها شروطا صارمة ينبغى توفرها ، فينبغى على الراغبين : الايمان بالمذهب الماركسى جملة وتفصيلا إيمانا مطلقا ، وأن يكونوا بعيدين عن الإيمان بدين من الأديان ، مطيعين طاعة عمياء لسياسات الحزب وأعماله وسلطاته العليا ، ومنجزين فى دقة ما تتطلبه منهم تلك السلطات، وأن يكونوا عيونا يقظة لتلك السلطات على الجمهور ، والقاعدة المتبعة فى الاتحاد السوفييتى أن تكون

(١) نفس المصدر : ص ٢٧٩ — ٢٩٣

للحزب سيطرة غالبة على سائر أجهزة الدولة ، وأن تكون الوظائف الكبرى فى الدولة وقفا على أعضائه ، والنتيجة الحاسمة التى ينتهى اليها التطبيق العملى للماركسية فى الاتحاد السوفيتى — والتى قررها لينين نفسه — أن ديكتاتورية البروليتاريا إنما تعنى ديكتاتورية طليعة البروليتاريا ، أى ديكتاتورية الحزب الشيوعى ذاته ، وبالأحرى ديكتاتورية زعمائه المهيمنين على مراكزه العليا(١) .

فما تقوله الماركسية إذن وتوشر به عن حـــكم الطبقة العاملة وعن ديمقراطيتها الراقية ، إن هو فى حقيقة الأمر إلا حكم الفئة القليلة من صفوة الأعضاء التى تتشكل منها قيادة الحزب والتى تئول إليها مقاليد الثروة ومقاليد السلطة معا ، لتتحكم فيهما كيفما تشاء ، ولتصبح بديلا جبارا للطبقة التى قوضتها الثورة ، أعنى طبقة أصحاب رؤوس الأموال ، فما ابتغت الماركسية أن تتخلص منه إنما كان «فئة» تتحكم فى وسائل الانتاج فحسب ، ولكن الذى أتت به : «فئة» تتحكم فى كل شيء ، تملك المال والقوة والثقافة ، وتضطر الناس وتسومهم عسفا إن لم ينقادوا إلى ماتريد .

على أن أيلولة ديكتاتورية البروليتاريا إلى ديكتاتورية (طليعة) البروليتاريا المتمثلة فى الحزب الشيوعى ، ثم أيلولة هذه الأخيرة إلى ديكتاتورية القادة المسيطرين على مراكز الحزب العليا لم تكن بمجرد ضرورة اقتضاها التطبيق العملى فحسب ، بل هى - فيما يلوح لنا - ضرورة منطقية عقلية لازمة لزوما حتميا لفكرة ديكتاتورية البروليتاديا ذاتها ، وهذا اللزوم واضح لدى العقلاء ، خاف على المتشيعين لهذا المذهب بالتعصب المقيت وحده .

إنه لايمكن للبروليتاريا - وهى تلك الطبقة التى تبلغ الملايين الكاثرة

---

(١) قارن فؤاد شبل : الدستور السوفيتى : ص ٢٠٧ وما يليها .

صدا — أن يتصرف جميـــع أفرادها بأمرهم فى الثروة والدولة والادارة والإنتاج ، وإلا انقلبت إلى مصادر النزاع والفوضى والخصومة المستمرة الأوار حيث لا أخلاق تضبط السلوك ، ولا معايير يلتزمها الكل، ولا دين يدع النفوس أو يردها إلى شيىء من الاعتدال والنصفة ، فمن الطبيعى إذن أن تؤول هذه الديكتاتورية المزعومة لهذه الطبقة المريضة إلى ديكتاتورية بغيضة للرؤوس التى تهيمن عليها .

إن الفرق هائل وشاسع بين ما تسمى الماركسية بالثورة الدموية والانقلاب والتدمير إلى تقويضه ، وهو تركز الثروة فى يدى قلة من أصحاب رؤوس الاموال تتمركز فى قمة النظام البورجوازى ، وبين ما تسعى لاقامته و تبشر به ، وهو تركز الثروة فى يدى فئة قليلة من القيادات العليا للحزب ، وليتها كانت الثروة فقط ، إذن لهان الخطب ، ولكنها الثروة مدعمة بالدولة والقوة والتوجيه والإدارة !!

لقد ازدادت قوة المال على يدى الماركسية عتوا على عتو ، واستبدادا على استبداد، ولم تفعل الماركسية فى الاتحاد السوفيتى إلا أن أقصت القياصرة، لكى يجيء بعدهم أباطرة أكثر عتوا ، وأكثر استبدادا .

وهكذا عادت المـاركسية القهقرى إلى نقطة البداية التى صـدرت عنها وثارت عليها، فقد صدرت عن طغيان الملكية الفردية وثارت عليها ، فدعت إلى أقصى الطرف وهو مجموع الأفراد بكثرتهم الـكاثرة ولكنها ارتدت إلى أقصى الطرف مرة أخرى ، فأناطت الملكية الفعلية إلى ثلة من أفراد قلائل تتشكل منهم « لجنة الحزب العليا » ، وهكذا يتراوح الفكر الأوربى وتتقاذفه النقائض بلا هوادة أو توسط أو عدل .

• • •

ثم ماذا عن نهاية المطاف فى النظرية الماركسية ، أو ما يدعى « المجتمع اللاطبقى » ؟ تعتبر المـاركسية قيام دولة البروليتاريا الديكتاتورية مجرد

خطوة مرحلية تمهد السبيل الى الانتقال الى الغاية القصوى التى ترسمها الماركسية ، وهى المجتمع اللاطبق .

يقول البيان الشيوعى: إن السلطة السياسية بطبيعتها تمثل طبقة واحدة تتحكم فى غيرها من الطبقات ، فاذا كانت الظروف تحتم على البروليتاريا فى مرحلة ما أن تنصب من نفسها سلطة حاكمة فانما كان ذلك لغرض واحد هو القضاء على علاقات الانتاج القديمة بكل ما يقوم عـــلى هذه العلاقات الانتاجية من بناءات فوقية ، وحين يتم هذا الهدف ، تزول اسباب الصراع ، وتزول بزوالها : الطبقات بوجه عام ، وعندئذ يزول تميز البروليتاريا كطبقة ، ويؤول الانتاج كله الى أيدى أفراد الامة بأجمعها ، وتفقد السلطة طابعها السياسى .

ونستطيع أن نستخلص من ذلك أمورا عدة :

(أ) أن ديكتاتورية البروليتاريا تمثل عند الماركسيين نوعا من السلطة السياسية ممثلة فى دولة ، ولكن هذه السلطة التى للدولة إنما هى سلطة مؤقتة تعمل البروليتاريا بوساطتها على محو ما عداها من طبقات الامة محوا كاملا ، وعلى اكتساح الفروق الطبقية اكتساحا تاما ، وعندئذ لا تبقى حاجة إلى وجود السلطة أو الدولة ، ما دام الصراع الذى يشكل الطبقات وكذلك الطبقات نفسها قد أصبحا أثرا بعد عين .

(ب) فدولة البروليتاريا إن هى الا مرحلة انتقال من سيطرة الطبقة الى مجتمع خلو من الصراع ، خلو من الطبقات ، وبالتالى خلو من الدولة .

(ج) ووسائل الانتاج — وهى محور التفسير الماركسى للتاريخ — تظل بمقتضى هـذا التحليل تحت سيطرة الدولة البروليتارية ، حتى تنمحى الصراعات والطبقات ، فتؤول وسائل الانتاج حينئذ الى الامة كلها ، ولن توجد عندئذ ملكية خاصة على الاطلاق .

(د) وعند ما تصبح وسائل الانتاج ملكا مشاعا بين أفراد الامة جميعا ، فسيكون المعيار الوحيد هو « من كل حسب قدرته ، ولكل حسب حاجته »(١) .

وفى الحق أن هذه النقطة التى نحن بصددها الآن تعد واحدة من أبرز النقاط التى تكشف فى جلاء لا يحتاج الى استنتاج : خلط الماركسية وخلو منطقها من التماسك وتجافيه عن الوقائع والشواهد .

إن المراحل السابقة على مرحلة المجتمع اللا طبقى — أى مرحلة الشيوعية — مراحل تتميز بوجود الطبقات ؛ بينما تزول الطبقات فى هذه المرحلة النهائية وينتهى أمرها الى غير رجعة فى مستقبل الزمان .

وكأنى بالماركسية ههنا تتعامى عن جانب هام من جوانب الحياة البشرية ، الا وهو الاختلاف والتمايز .

حقا إن الماركسية قد جعلت من الاساس الاقتصادى المحور الوحيد للاختلاف والتمايز والتباين ، لا بين فرد وفرد ، بل بين طبقة تضم عديدا من الافراد وطبقة اخرى تضم عددا آخر منهم .

ولكن . . . ألسنا نلحظ اثنين من الاخوة مثلا يعيشان تحت سقف واحد ، وتحيط بهما ظروف اجتماعية واقتصادية وأخلاقية واحدة ، وبرغم ذلك يكون بينهما من تباين النزعات واختلاف المشارب بون شاسع ؟ فهل كان الاساس الاقتصادى الذى يشتركان فيه عاملا كافيا لازالة الفروق ومحو الاختلافات وتقويضها ؟ .

---

(١) بوليتزر : أصول الفلسفة الماركسية ص ١٦٦ — ١٧٢ ، وأيضا ايفانيسيف : الفلسفة الماركسية ص ٢٢٠ .

وهل بالامكان إذا انتهت المراحل الاقتصادية السابقة — كما أرادت الماركسية — أن ينقلب الناس تروسا فى آلة، فتنتفى الفروق الجوهرية بين منازعهم ومشاربهم، وينمحق من نفوسهم ما هو مغروس فيها من قدرات الامتياز ورغبات الطموح ونوازع التفوق ؟.

لقد كان يجب على الماركسية — اذا ما أرادت أن يتم لها ما تشتهى أن تنفى مثل هذه الفروق، وتمحو معالمها من الوجود حتى يتيسر لها ما تريده، وهو أن تضمن ضمانا حتميا أبديا مطلقا أن لا تعود قدرات الامتياز أو رغبات الطموح، أو نوازع التفوق فتنبعث الطبقات بانبعاثها.

وإذا كانت الماركسية قد قالت بوجود « الصراع » فى جميع مراحل التاريخ فلماذا تنكص ههنا على عقبيها، فتقالت فجأة .. ههنا لا صراع، مع أن عوامل الصراع موجودة طالما كان بين الناس اختلاف أو تميز بأى نحو من الانحاء ؟.

وإن تعجب فعجب مايقوله ماركس من أن كل النوازع المدمرة التى تتسم بالحقد الضارى على ما لدى الاخرين من ملكيات وثروات، وتبتغى — كما رأينا — تدميرهم وتقويضهم: سوف تختفى كلية فى هذا المجتمع اللاطبقى الذى يبشر به، فتنتفى الانانية، وتزول الأثرة ويقبل كل الافراد على العمل فى حبور وسعادة، باذلين فيه أقصى ما لديهم من طاقات، ومضحين عن طواعية ورضى عما يزيد عن حاجاتهم الضرورية، مكتفين بالقليل دون زيادة، ويتم ذلك كله بدافع الايثار المحض، وتزول الحاجة إلى السلطة، وتضمحل الدولة التى تضع فى يدها زمام السلطه !!!

هكذا تنقلب الطبيعة البشرية انقلابا من نقيض الى نقيض، وبدون مقدمات نفسية أو أطوار تربوية، أو ترهيب وترغيب خلقى أو دينى !!

هكذا يعود الوحش الغريزى الضارى الحاقد الذى لا تحكم سلوكه معايير ولا ضوابط الا المادة ، يعود فينقلب ملكا رحيما قوامه الايثار والطهر والشفافية ، ويتخلى فجأة عن غرائزه المنطلقة الضارية — ذات النعيب الوحشى — ليصبح ملائكى السمات ، مبتوت الصلة تماما عما كان عليه من صفات ! !.

نقول : إنه لا هذا ولا ذاك هو الانسان ! !.

ونقول أيضا إن الانسان الواقعى ذا النسيج الحى مزيج من عوامل الشر وعوامل الخير المغروزتين فى فطرته ، والباديتين فى احواله وظروفه بأسرها ، واذا كان تاريخ الكون — كما ينبغى أن يفهم — هو تاريخ الانسان من خلال احواله وظروفه كلها فلا مناص من أن يكون المحور الحقيقى لأحداث التاريخ يتمثل فى الصراع بين نزعات الخير ونزعات الشر ، وإذا أنت استقصيت تاريخ البشرية الطويل فلن تجد محورا للصراع بين البشر مهما كانت مظاهره البادية على السطح إلا غلبة أحد العاملين على الاخر فى نفوسهم ، والانسان ذلك الكائن الشديد التعقيد لا يكاد يخلو من نزعات الخير ، حتى عندما يكون مغروسا فى حمأة الشر ، كذلك لا يكاد يخلو من نزعات الشر حتى حينما يكون شبيها بالملائكة الاطهار .

فالصراع الذى ينبغى أن يكون المحرك الاساسى للتاريخ هو — فيما نعتقد — صراع بين (لمة) الملك ، (ولمة) الشيطان ، أو بين الخير والشر فى الطبيعة البشرية ، وليست الأديان الالهيـــة الا تدعيما لجانب الخير على جانب الشر فى تلك الطبيعة المتشابكة المعقدة ، فالناس — كما يقول الفيلسوف الاسلامى أبو حيان التوحيدى — (فى أصل جبلتهم وبدء خلقهم قد افترقوا مجتمعين واجتمعوا مفترقين ، واختلفوا مؤتلفين ، وائتلفوا مختلفين ، لذلك كان لا بد للناموس الالهى الذى يبتغى إفاضة الخير

وتدبير السياسة من أن يتضمن ما يورث سكون البال ويحسم موارد الشر، ويوطد دعائم المحبة، ويبعث على تشريف النفوس وتزيين الأخلاق ويقرب الطريق إلى السعادة ويواصل أسباب الحكمة، ويشوق الأرواح إلى طلب الحق وإيثار دواعي العدل والنصفة والرحمة والمكرمة)(١) .

إننا إذا أصغينا بعقولنا المجردة إلى قوله تعالى (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك) ، وأصغينا بعده إلى قوله سبحانه (إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا) وأصغينا أخيراً إلى قوله تعالى (وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) ، أقول إذا أصغينا إلى ذلك كله لتبين لنا أن التصور الإسلامي للتاريخ يعترف منذ البـــداية بالطبيعة البشرية ذات الجانبين المتشابكين، فهو إذن يرد الاستغلال الاقتصادي، ذلك العامل السطحي الظاهري الذي تؤسس عليه الماركسية كل تصوراتها إلى عامل أكثر عمقا وأبعد غورا، وهو الجانب الشرير في الطبيعة البشرية، باعتباره مرد الداء، ومكمن العلة وجوهر البلاء .

والتصور الإسلامي إذ يختط للبشرية طريق الاصلاح فانه لايذهب إلى إلهاب ذلك الجانب الشرير أو إلى إضرام لهيب الحقد الكامن فيه، ولا يتخذ من ذلك طريقا إلى الاصلاح، لأنه يعلم بعلم الهي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه - أن الجانب الشرير في الطبيعة البشرية مارد شيطاني رهيب، ينبغي أن يكبل بضوابط الأخلاق وكوابح الدين، ويعلم أيضا أن في إطلاق هذا المارد من قمقمه وتغذيته بنار الفتنة وضرام الثورة — كما أرادت

(١) أبو حيان التوحيدي : المقابسات ص ١٤٢ تحقيق السندوبي .

الماركسية أن تفعل - إعصارا مدمرا ، وقضاءا مبرما على الطبيعة البشرية وعلى الجوانب الخيرة فيها .

فطريق الاصلاح الاجتماعى فى الاسلام يسير فى اتجاه معاكس تماما لاتجاه الماركسية ، لأن الإسلام يقيم خطته الاصلاحية على أساس رفع عوامل الشكاية ، والتخفيف من ضرام الحقد ولهيب الحرمان ونيران الثورة ، والاستعانة بالجانب الخير فى طبيعة المستغلين والمستغلين على حد سواء ، بالاستثارة الواعية الحكيمة ، بالترغيب تارة ، وبالترهيب أخرى .

وهكذا يكون العلاج الصحيح ، وضع اليد أولا على مكمن الداء وموطن العلة ، ثم محاولة لايجاد التوازن النفسى بين جانبى الطبيعة البشرية ، حتى يظل المارد الشيطانى العاتى مكبوحا بكوابح الدين وضوابطه التشريعية والخلقية .

أما أن تشخص الماركسية الداء تشخيصا (لاعلميا) من جهة ، ومفرضا مبيتا من جهة أخرى ، ثم يكون العلاج لهذا الداء المتوهم : علاجا مدمرا فيه القضاء الحتمى على المريض كله فذلك تهافت فى التشخيص والعلاج على سواء .

الفصل السادس

المادية الجدلية

الجدل بين هيجل وماركس ـ مآخذ على شمول النظرة لدى الماركسية ـ الالتزام بالغائية والإلزام بها ـ القوانين الثلاثة للمادية ومناقشتها ـ القوانين الثلاثة الجدلية ومناقشتها .

تعود فكرة الجدل أو الديالكتيك فى أساسها إلى فلسفة أفلاطون ، فكتابه (الجمهورية) يضع المنهج الذى ينبغى على المرء أن يتوخاه فى دراسة العلوم الجزئية صعودا فى درجاتها إلى علوم أكثر اتصافا بالطابع العام ، حتى نصل صعدا إلى (المثل) ثم نبدأ فى العودة من حيث انتهينا حتى نصل هبوطا إلى أدنى العلوم جزئية وأقلها عموما(١) .

ثم جاء الفيلسوف الألمانى هيجل لكى يعيد النظر إلى الأشياء باعتبارها متضادة متعارضة ، لكن هذا التعارض أو التضاد يمكن أن يزول عندما تلتقى الاضداد فى عملية تأليفية واحدة ، فالجدل الهيجلى اذن ذو خطوات ثلاث : أطروحة أو موضوع ، ثم نقيض الأطروحة ، ثم المركب من الأطروحة ونقيضها .

هذا الجدل الذى يقوم الوجود كله على متنه ـ عند هيجل ـ يحدث بين

---

(١) أفلاطون : الجمهورية ـ الكتاب الخامس والسادس .

الأفكار العقلية أو المثالية ، ذلك أن الوجود ـ فيما يرى — ليس غير الروح الشاملة أو الفكرة المطلقة ، وهذه الروح أو الفكرة تماثل النواة التي تغلفها طبقات فوق طبقات ، أو أنها الجوهر الذي يظهر ويتحقق في مظاهر شتى ، غير أن تلك المظاهر تتصارع ويقضي بعضها على بعض ، وفي تصارعها هذا وقضاء بعضها على بعض : تحقيق لحرية الروح المطلقة ، وما الجدل ذو الخطوات الثلاث سوى الوسيلة التي تتحقق بها هذه الحرية الروح ، وتفنى بواسطتها تلك الأغلفة أو المظاهر قضاءاً ينتهي إلى الفكرة المطلقة عارية مجردة .(١)

فالتناقض أو الصراع بين مظاهر الروح هو العامل الجوهري في تحقق التاريخ الذي يظهر في مظاهر شتى ، في المجتمعات ذات الأنظمة السياسية المتباينة ، وفي الفنون والآداب ؛ وأيا ما كان الأمر فلقد وجد كارل ماركس فكرة هيجل هذه إزاءه بطرفيها الأساسيين : الصراع من جهة ، والروح المطلقة من جهة أخرى ، فاستهوت إحداهما نفسه وعزفت عن الأخرى ، استهوت أحداهما من نفسه مايلائمها ويتسق مع مكوناتها السيكلوجية ، وعزفت عما يتعارض مع هذه المكونات ويكبح جماح الحقد والضغينة فيها .

« فالصراع » في مذهب هيجل شيء أثير إلى نفس ماركس ، إذن فرحبابه ، أما الفكرة والروح فهي تجريد للصراع عن الدموية وارتفاع به عن مستوى الغرائز وشهوات النقمة والتدمير إذن فلامرحبابه .

لحصر الصراع في دائرة الروح وحدها : خيانة ـ فيما يرى ماركس ـ لفكرة « الصراع » ذاتها ؛ لأن الصراع الذي تستجيب له نفس ماركس

---

(١) فايندلي : Hegel · Re - examination P. 32 وأيضاً جان فال : طريق الفيلسوف ص ٥١٥ - ٥٢٧ .

هو الصراع المادى وحده، فلا بأس إذن من أن يأخذ ماركس من مذهب هيجل جانب الصراع وحده . شريطة أن يتم ذلك الصراع فى دائرة المادة وحدها ، فهى التى تأخذ نفس ماركس من جميع أقطارها ، وتسد عليها كل المنافذ .

• • •

تهدف المادية الجدلية عند ماركس إلى دراسة أهم القوانين التى تحكم تطور العالم المادى ، فإذا كانت علوم الفيزياء والبيولوجيا وغيرها تدرس جزئية معينة من الواقع ، فإن المادية الجدلية تسعى - كما يقول أشياعها - إلى تكوين نظرة شاملة للقوانين الجدلية التى تحكم كل أجزاء العالم المادى وجوانبه ، بلا تفرقة بين ميدان وميدان .

وإذا كانت قوانين المادية الجدلية تسعى للتحكم فى تطور العالم المادى فإن المادية التاريخية تنقل تلك القوانين إلى مجال التاريخ البشرى ، وتحكم تطور المجتمعات ، وبهذين الجانبين -الجدلية- والتاريخية -يتحقق للماركسية نظرة شاملة للطبيعة والكون والمجتمع والتاريخ .(١)

وهكذا تدعى الماركسية لنفسها علماً بما كان وما سيكون ، فالقوانين التى انتهت إليها - فى ميدانى الطبيعة والتاريخ - شاملة عامة لا يقف شمولها أو عمومها عند حد .

وفى تصورنا أن هذا الشمول والعموم ينطوى من الناحية المنهجية البحتة - وبغض النظر عن صحة هذه القوانين أو زيفها - على قدر كبير من السذاجة والسطحية والتبسيط :

(١) فالقول بهذه القوانين العامة التى لا تتخلف أينما وحيثما طبقت ، وبناءاً على ملاحظات لوحظت إبان ثلاثين عاماً من الزمان تعبير عن ضيق

---

(١) بوليتزر : أصول الفلسفة الماركسية : ص ١٧ - ٢٠ ج ١
وأيضاً : إيفانيسيف : الفلسفة الماركسية ص ١٢ - ١٣ .

فى الأفق العلمى ، وتعبير فى الآن نفسه عن رجعية وانغلاق فى التفكير ، وإقفال الأبواب كلية أمام إمكانية التطور فى مستقبل الأزمان .

٢ - كما أن القول بهذه القوانين العامة التى لا تتخلف: إنما يعكس مايريده الماركسيون أن يكبلوا به خطى العلم وحريته ، فلا صحيح من العلم عندهم إلا ماجاء معبراً عن قوانين الجدل المادى ، ولا صحيح من مسارات التاريخ إلا ماجاء محققاً لقوانين الجدل التاريخى ، وكأن قوانين الجدل هذه : ضرب من (التابو) تحيط به غلالات الغموض ، وهالات التهويل والتقديس ، فلا ينظر الناس حالتئذ إلا بمنظارها الضيق المتحجر .

٣ - فلا كرامة للعلم ولا للبحث حين يكون كلاهما حبيساً لقوانين عامة لايجوز التفكير فى المساس بها أو الخروج عليها ، وأشد من ذلك إعناتاً للفكر وإهداراً لكرامته أن يكون اتباع هذه القوانين مفروضاً على العلماء بسلطان الدولة الذى لافكاك منه ، فلقد حدد لينين فى كتابه (المادية والنقد التجريبى) قواعد البحث التى ينبغى أن يتحراها العلماء فى أبحاثهم ولا يخرجون عنها ، وفى عام ١٩٣٢ قرر مؤتمر الإتحاد العام للعلماء أن علم التناسلات وتربية النبات يجب أن يطابق المادية الماركسية ، ونتيجة لهذا فقد عوقب بالنفى أو الاعتقال أو التصفية الجسدية رهط من العلماء لوحظ أن بحوثهم قد خرجت على هذا الاتجاه .

وفى عام ١٩٤٨ صدر تعهد صريح من اتحاد العلماء بدحض كل فكرة تخالف مذهب « ميشورين » الباحث الروسى فى مسائل الوراثة ، والذى تقوم نظريته على أساس رد جميع الخصائص إلى فعل الوسط والبيئة وإنكار الخصائص الثابتة فى الوراثة .(١)

٤ - إن شمول هذه القوانين لكل من الطبيعة من جهة والتاريخ من جهة أخرى إنما يعكس نوعاً من التعميم المخل الذى ينطوى على إغفال الخصائص

---

(١) العقاد : المصدر السابق ص ٢٥١ - ٢٥٣

النوعية التي تميز كل ميدان من غيره ، ويطمس ما بينها من فروق تستدعى مناهج مختلفة فى التفكير والبحث .

٥ — يزعم الماركسون أن نزعتهم المادية الجدلية قد قضت على «الغائية» قضاءاً مبرما ، كما رفضت «الحتمية الآلية» التى تصور فعل الظواهر بعضها فى بعض على نحو آلى لا يتبدل ، ذلك لأن الماركسية — كما يصورها مشايعوها — قد وضعت الصورة بعد المحتوى ، فالذى يعين صورة جسم الحيوان مثلا هى الطبيعة البيولوجية الكيميائية المادة ، وليس العكس ، وإذا كانت الصورة ليست سابقة ، فليس ثمة «تصوير» أو «تكوين» سابق(١) .

وفى الحق أن هذه القوانين الضرورية الشاملة التى وضعتها الماركسية تمثل «الغائية» التى أرادت التنصل منها أصدق تمثيل ، فالباحثون الماركسيون — كما رأينا فى الأمثلة السابقة — يضعون إزاءهم — قبل البحث وأثناءه وعقبه — قصداً مسبقا معينا لا يغيب عن أذهانهم ، ألا وهو هذه القوانين ، جاهدين فى أن تجىء نتائجهم على تطابق تام واتساق كامل معها ، وإلا حاق بهم ما حاق بأمثالهم ممن اضطرتهم الوقائع المشاهدة إلى نتائج مختلفة عن هذه القوانين .

فإذا كانت الماركسية قد نعت على بعض الباحثين : الالتزام «بغائية» فإنها قد فرضت على الباحثين الماركسيين : «الإلزام» بغائية قوانينها اعتسافا وقهرا .

ولا يقل صدق «الحتمية الآلية» على هذه القوانين عن صدق الغائية عليها ، ذلك لأن الظواهر التى تدرسها الماركسية لا يفعل بعضها فى بعض إلا طبقا لقوانينها تلك ، على نحو آلى ميكانيكى صارم .

---

(١) بوليتزر : المصدر السابق ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ ج ١

فتلك القوانين الشاملة تماثل — فيما نرى — الصورة ، وهى سابقة على على المحتوى — أو الموضوعات التى تنطبق عليها — سبقا أوليا مطلقا ،وهى تعمل فى هذه الموضوعات على نحو آلى ميكانيكى لا تلقائية فيه ولا حرية ولا اختيار .

٦ — وإذا فحصنا الصورة التى قدم بها ماركس هذه القوانين العامة لوجدنا أنها تتسم بالحتم والمطلقية والشمول والكلية ، وتعبر عن « مذهب مغلق » قد أبرمت أصوله وتفصيلاته إبراما لا سبيل فيه إلى النسبية أو الاحتمال ، بينما يقتضى الاخلاص «للجدلية» التى تمثل أحد الشقين الأساسيين للمنهج الماركسى : نقائض هذه الصفات جميعا ، وقد أشار إلى ذلك إنجلز نفسه : «لاشىء مطلق البتة من وجهة النظر الديالكتيكية (الجدلية) » لأنه — يعنى الجدل — يكشف عن الطبيعة المتحولة لكل شىء وفى كل شىء ، إنه لا شىء — تبعاً لهذه الوجهة من النظر — يقابل للكث إلا بمقدار ما تعتوره الصيرورة الدائمة والاضمحلال المستمر »(١) .

فكيف إذن يتحقق أى قدر من الاتساق والالتئام فى مذهب يقوم أحد أسسه على الحتمية المطلقة ، بينما يقوم أساس آخر من تلك الأسس على الاحتمال والنسبية ؟ .

• • •

مهما يكن من شىء فإن المادية الجدلية ترتكز على أساسين ، فهى — كما يقول أحد دعاتها(٢) — «مادية» — لأنها تقرر أسبقية المادة على كل شىء ، وهى « جدلية » أو ديالكتيكية ، لأنها تعتبر الحركة هى المقوم

---

(١) ماركس — إنجلز : المجلد الثانى — selected works p,3,3

(٢) ايفانيسوف : المصدر السابق ص ٢٠ وما يليها .

الأساسي للمادة »، أو كما يقول انجلز : « إنه من المحال أن تكون ثمة مادة بدون حركة ، لأن الحركة هي الصورة الوحيدة التي تكون عليها المادة ».

فإذا تقارلنا المادية — كما تصورها وجهة النظر الماركسية — وجدنا لها خصائص أو مقومات أساسية ثلاثة :

أولا : أن العالم مادى بطبيعته .

ثانياً : أن المادة هي المعطى الأول ، والوعى أو الروح أو الفكر معطى ثانوى مشتق منها .

ثالثا : أنه يمكن معرفة العالم وقوانينه معرفة تامة .

كتب لينين يقول : إن المادة مقولة فلسفية تصور الحقيقة الموضوعية المعطاة للإنسان بواسطة حواسه ، والتي تصورها وتعكسها هذه الحواس ، بينما هي موجودة بالاستقلال عنها(١) .

فمقولة المادة لدى الماركسيين تتسع إتساعا شديداً ، إذ هي تعبر عن الأساس المشترك لكل الموضوعات والظواهر في شمولها وعمومها ، وهي تعبر في الوقت ذاته عن استقلال هذه المادة وموضوعيتها وعدم اعتمادها على شيء خارج عنها ، إذ ليس ثمة شيء خارج المادة إلا ما هو منبثق عنها ، فهي إذن مكتفية بذاتها ولا تتطلب تفسيرا أو تعليلا .

وإذا حللنا عبارة لينين السالفة لوجدناها تقرر أن المادة أزلية أبدية ، وبهذا تكون المادة سببا غير مسبب ، وعلة غير معللة ، وأساساً غير قائم على أساس آخر .

لا محل إذن في البناء النظرى الماركسية لأى حديث عن إله ، أو أية

---

(١) Lenin, collected works. p.130 — vol 14

قوة متعالية على المادة ، وليست فكرة « الله » أو «الروح» أو غيرها من الافكار التي تعبر عن «اللامادي» سوى أفكار فارغة عن المضمون ، لأنها — بكونها لا مادية — قد فقدت كل ما يؤسسها في الواقع الموضوعي .

وإذا كان البناء النظري الماركسية يرفض على نحو قاطع كل حديث عن فكرة « الله » ، فإن البناء العملي أو التطبيقي لها يرفض ذلك على نحو قاطع أيضاً ، ذلك أن الماركسية من هذه الزاوية الثانية تبتغي أن تجعل الإنسان عاريا عن ارتكان أو ركيزة ، فليس هناك «منقذ أعلى » الإنسان ، وليس له ما يرتجيه إلا ما يكتسبه في هذه الحياة الدنيا ، وليس ثمة «مصير» أو «قدر» لأنه لا أبدي ولا خالد سوى المادة(١) .

ففكرة الاله إذن لا تدل عند الماركسيين ، إلا على جميع ألوان الجهل الإنساني ، أو كما يقول إنجلز «تكمن أصول الأديان في النظريات المحدودة الجاهلة التي تنشأ في حالة الهمجية » ، ومن هنا كتب ماركس نفسه في نقده لفلسفة القانون عند هيجل (إن الدين هو تنهدات الخليقة المنهكة ، وهو قلب عالم لا قلب له ، وروح عصر لا روح له ، فما الدين إلا أفيون الشعوب)(٢) .

ولو أنعمنا النظر في هذه الدعوى الماركسية لرأينا أنها اعتبرت المادة (علة أولى) ، وبدأت سيرها الفكري من المادة الصماء الغفل باعتبارها سببا لا مسبب له ، فالماركسية إذن قد بدأت من (المجهول) وصادرت حق العقل في محاولة النفاذ إلى هذا المجهول واكتناه دلالاته ، أي أن المادة — وهي أكثر المعطيات بداهة وأدناها مباشرة للإنسان في كل زمان ومكان — قد أصبحت لدى الماركسية (مجهولا) يكتنفه الغموض والابهام .

---

(١) بوليتزر : المصدر السابق ص ٢٤٥ ج ١
(٢) قارن زكريا إبراهيم : مشكلة الإنسان ص ٢٩٣

فقصارى ماتنتهى إليه الماركسية بشأن المادة هو أنها « معطاة للإنسان بواسطة حواسه » فلم تفعل الماركسية إلا أن فسرت الشيء بنفسه ولا زيادة .

إن العقل البشرى لم يكتف يوما بملاء المادة يملأ عليه حواسه ، لأن المادة فى ذاتها « علامة استفهام » صماء ضخمة تبحث عن تفسير ، فالبدء المكتفى من المادة الغفل : « لا عقلى » على الإطلاق ، وسيظل الإنسان — طالما كان محتفظا بعقله مصيخا السمع لحاجاته الفطرية — باحثا للمادة عن تفسير ، فاذا جاءت المادية اليوم كيما تضع المادة وحدها أساسا لا أساس له فكأنها تطلب للإنسان أن يرتد إلى حالة هى أقرب إلى الحيوانية الغشوم .

واذا كانت الأديان السماوية — ونقطة الأوج فيها وهى الإسلام — تقوم فى جانبها العقدى على عدم الاكتفاء بالمادة الصماء والقيام بتفسيرها وإناطة وجودها بالموجود « المتعالى » عليها ، فانها تمثل قمة الاحترام وتمام الاجلال للعقل البشرى ، وتلبى لهذا العقل حاجته الأساسية فى الارتفاع من المعلولات إلى عللها القاصية وأسبابها البعيدة .

واذا كان التصور المادى الماركسى للمادة وتوقفه اللاعقلى عند حدودها الصماء بداية من مجهول ، فان هذا التصور ينطوى فى تفصيلاته على قدر كبير من السذاجة والسطحية والتبسيط ، فلقد تابعت الماركسية فى هذا الصدد : النظرة العامة الفجة التى كان ينظر بها إلى المادة فى القرن التاسع عشر ، تلك النظرة التى تعتمد على بداهة المادة وبساطتها ، فالمادة عند هؤلاء لا تزيد عما ألمسه بيدى عندما أطرق بها المنضدة ، وعما تراه عينى حين أواجهها بسطحها الأملس المصقول، وكفى بهذا التبسيط السطحى مفتاحا لكل شيء، ورفضا لما هو (لا مادى) ، واكتفاء (بالمادى) وحده .

لكن مفهوم المادة اليوم قد اعتوره التغيير العميق ، فلم تصبح المادة هى ذلك اللون المنظور فى المائدة ، ولا ذلك السطح الصلب الذى يقاوم يد اللامس ، بل أصبحت المادة : طاقة تتألف من كميات منفصلة يصعب تحديد مواضعها فى المكان ، أصبحت المادة اليوم - كما هو متداول شائع لدى جمهرة المتعلمين - ذرات تموجية تقبل الانقسام فى الأثير ، ذلك الشىء الذى لا لون له ولا كثافة ولا حركة ولا تصدق عليه أيه خصيصة من خصائص المادة كما فهمت قديما .

إنه لم يعد بالامكان - كما يقرر جان فال بحق - تعريف المادة أو تصورها تصورا محددا ، وأصبحت الصورة (الغيبية) للمادة هى الشىء الوحيد الذى يستطاع تصوره (١) .

إننى من اولئك الذين يجزمون بأن المادة - سواء أخذناها بمفهومها القديم البسيط ، أو أخذناها بمفهومها الحديث الدقيق - لأكبر شهادة وأنصع دلالة على (مافوق المادة) ، لأن المادة ، لامحايدة (بطبعها) ، ومن شأن عدم الحياد هذا أن يحتاج إلى سند أو ركيزة ؛ ومن شأنه أن يشير إلى (الماوراء) اشارة عقلية لا يمكن جحدها أو انكارها ، وربما نعود لهذه النقطة فى موضع آخر .

وإذا اتجهنا إلى البناء العملى أو التطبيقى للماركسية ، فلسنا نعرف كيف انتهت الماركسية إلى الاعتقاد بأن الارتفاع من المادة إلى سببها الفاعل ينطوى على مصادرة لحق الإنسان فى التحرر من كل ضروب الاستغلال والقهر أيا كانت ، فالإنسان — فى التصور الإسلامى — صاحب تاريخه وكاسب تحرره ، وعلى كاهله وحده تقع المسئولية التامة عن أفعاله ، والتبعة التامة عن تصرفاته مما يشحذ فى نفسه إحساسا مرهفا باليقظة التامة والمراقبة الدائمة .

---

(١) جان فال : طريق الفيلسوف ص ٩٠ - ١٢٠ .

فالإسلام يقرر (كل نفس بما كسبت رهينة) ويقرر (ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى) وفى هذا إرهاف للحس وشحذ لعوامل اليقظة التى لا يعتورها خدر أو فتور ، فكيف يمكن أن يطبق على الإسلام أنه (أفيون الشعوب) ، وهو الذى قرر الشخصية الفردية بمثل هذا التقرير الأوفى ؟ وكيف يمكن أن يصدق هذا الافتراء على دين يقرر (إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا) ؟.

والواقع أن الخصيصة الثانية للمادية الجدلية وهى اعتبار (الفكر) أو (الروح) أو (الوعى) انعكاسا المادة تتأسس وتنهض على أساس من الخصيصة الأولى التى شاهدنا تهافتها وتهاويها ، والماركسية هنا أيضا تتابع مثلما فعلت هنالك - التصورات العامة الساذجة التى نادى بها ماديوا القرن التاسع عشر ، والتى ترد كل مظاهر التفكير البشرى إلى عضو مادى هو الدماغ ، يقول انجلز فى هذا الصدد : (إنه مهما بدأ لنا وعينا وتفكيرنا على أنهما متعاليان ، فهما ليسا سوى ثمرة عضو مادى ، إلا وهو الدماغ)(١) .

وفى الحق أن هذا التصور الساذج للفكر قد أضحى عند دراسى الفلسفة الآن ، أمرا قد فات أوانه ، وتخطته النظرة الفلسفية بمراحل عدة ، ولم يعد أمر الفكر البشرى بهذه البساطة والسهولة التى تأخذ بها الماركسية الأمور ، فالتفكير وظيفة بشرية غاية فى التعقيد والتركيب ، ومن المحال ردها - بكلياتها وجزئياتها - إلى المكونات الفسيولوجية للدماغ (٢) .

---

(١) بوليتزر : المصدر السابق ص ٢٧٠ ج ١

(٢) قارن هنرى برجسون : الطاقة الروحية ص ٣٧ - ١٤٩ ترجمة سامى الدروبى .

لقد أرادت الماركسية - من وجهة نظر برجماتية خالصة - أن تنتزع من الإنسان خصيصة من أهم خصائصه الذهنية الجوهرية . وهى خصيصة (التعالى) على المحيط المادى ، و (تجاوز قيوده) ، و (التسامى) عنه إلى آفاق أكثر رحابة من ضيق المادة وعنتها وملاءها المجهول ، انتهاءا من ذلك إلى إلزامه بأن يمكث بوجدانه وعاطفته وشعوره وعقله فى دائرة المادة لا يفارقها ، فمحت بجرة قلم واحدة : كل ما عدا (المادة) ، جاعلة منها وحدها الأساس المطلق ، ولكنها وجدت بعد ذلك أن هذا المحو التعسفى - الذى تضمنته الخصيصة الأولى - ليس بكاف وحده فى أن ينزع من البشر قدرتهم الوجدانيـــة والشعورية والعاطفية والذهنية على (التعالى) ، و (التجاوز) ، و (التسامى) ، ومن ثم جاءت هذه الخصيصة الثانية كيما تقول للناس فى دجماطيقية ضيقة الأفق : إن الوجدان والعاطفة والشعور والعقل ، كل أولئك نتاج المادة وانعكاس لها ، وكل قدرة بعد ذلك على (التجاوز) أو (التعالى) أو (التسامى) فهى مادية الأساس ، فلا فكاك من المادة حتى فيما هو (لا مادى) ، لأن تجاوز المادة والتسامى فوقها والتعالى عليها هو مادى فى الأساس !! .

إننا فى الحقيقة لا نجد فى هذه الخصيصة الثانية ما يستحق النقاش العقلى الهادىء ، فبأى منطق تناقش رجلا يزعم أن (تجاوز) المادة (والتسامى) (فوقها) (والتعالى) عليها هو أيضا مادى فى الأساس ؟ وأى أساس عقلى يمكن الاحتكام إليه فى الحجاج بازاء رجل يزعم أن التسامى والتجاوز والتعالى : (فلسفه بورجوازية رجعية تعبر عن دفاع البورجوازية عن مواقعها الاقتصادية خوفا من ازدهار النزعة المادية)(١) ؟

• • •

أما الخصيصة الثالثة للمادية الجدلية فهى القول بإمكانية معرفة العالم وقوانينه معرفة تامة كاملة ، إنه ليس فى العالم - كما يقول أشياع الماركسية -

---

(١) بوليتزر : المصدر السابق ص ٢٥٤ ج ١ .

أشياء لايمكن معرفتها ، بل هناك أشياء لم تعرف بعد ، وأن هذه الأشياء سوف تكتشف بوسائل العلم ، فالحقيقة الموضوعية متحققة فى العالم الماثل أمام حواسنا ، لكن معرفتنا بهذه الحقيقة واقترابنا منها قريب نسبياً .

وفى الحق أن هذه القضية تكون قابلة للمناقشة إذا سلمنا أساساً بقصر الحقيقة الموضوعية على المادة وحدها ، وهو ماتقول به الخصيصة الأولى ، فقول إنها قابلة للنقاش ، ولانقول إنها مسلمة لاشية فيها كما سنرى عما قليل .

لقد شاهدنا كيف كان الاكتفاء بالمادة والوقوف عند تخومها بدءاً من مجهول ، وبترا لكل محاولة للنفاذ بالعقل إلى ملاءها المجهول ، ورأينا أن دعوة كهذه لايمكن أن تجد لها أثارة من قبول إلا عند كائنات هى أقرب إلى الحيوانية منها إلى الإنسانية ، أما الكائن البشرى العاقل فمباشرته للمادة الغفل واحتكاكه بها مؤد بالضرورة إلى اعتقاده بأنها « منفعلة » محتاجة قابلة للتأثير ، وهذا هو مادعوناه منذ قليل : « لاحياد » المادة — أو — بعبارة أخرى — قابليتها للانفعال والتأثير ، ومن ثم يشرع الكائن العاقل فى «تعقيل» هذه المادة عن طريق العلو عليها ، والارتفاع عن وهدتها والصعود منها إلى بارئها الفاعل المؤثر فيها ، وهذه الخصيصة الأصيلة فى جوهر الإنسان هى العقبة الكأداء التى لا تستطيع المذاهب المـــادية جميعها أن تتجاوزها ، ولو بلغت فى سبيل ذلك قصارى مايمكن لها بلوغه من التحايل والتعسف والافتراء .

فإذا انتهينا بالعقل الخالص إلى وجود ماهو متعال على المادة ، ومؤثر فيها ، فمن البدهى عندئذ أن يبطل استعمال الحواس فى اكتناه هذا الكائن المتعالى لأن للحواس قدرة فى مجال المحسوسات وحدها ، واستعمالها خارج هذا النطاق : خلط بين القدرات ، وتجاهل للفوارق الجوهرية التى تفصل مجالات المعرفة بعضها عن بعض .

• • •

لكن .. هل يحق للماركسيين الحديث عن « حقائق » ، حتى يحق لهم القول بعد ذلك بأن هذه الحقائق تامة ؟ .

لقد حدد الماركسيون — كما كررنا القول مراراً — تخوم العالم بالمادة وحدها ، والمادة عندهم حركة لاتنتهي ، وصيرورة لاتتوقف ، أوكما يقول انجلز : « إنه من المحال أن تكون ثمة مادة بغير حركة ، إذ الحركة هي الصورة التي توجد عليها هذه المادة »(١) ، فالحركة — كما يقول أشياع الماركسية — أزلية أبدية ، وبذلك لايحق لنا أبداً الحديث عن « سكون » في تيار الحركة الدائب الذي لايفتر(٢) .

ولكن لم يسأل الماركسيون أنفسهم تجاه هذه الصيرورة الدائمة ، كيف يمكن — بحق — أن تكون موضوعاً للتفكير ؟ .

إننا لو قصدنا بالتفكير : الفهم العلمي الدقيق ، فلن يكون بوسعنا أن نقول إن الصيرورة موضوع تفكير ، لأننا - كما يقول جان فال بحق(٣) - لن نستطيع معرفة الصيرورة اعتماداً على وضع آناتها المنفصلة بعضها إلى جانب بعض في تفكيرنا .

فنحن حين نتجه بأفكارنا إلى الصيرورة المادية ، لنستخلص منها وحدها وليس من شيء خارج عنها (فليس هناك شيء خارج المادة عند الماركسيين) حقائق تامة ، فسوف يكون لزاماً علينا أن نوقف حركتها تماماً ولو إلى برهة قصيرة - حتى يتسنى لفكرنا بعدئذ أن يستخلص منها الحقائق التامة ، وبعبارة أخرى ، فلابد لنا إذا اعتمدنا على المادة المتحركة وحدها

---

(١) انجلز : Anti. Duhring. p.87

(٢) إيفانيسيف : المصدر السابق p. 10—12

(٣) جان فال : طريق الفيلسوف ص ١٠٢

فى معرفة حقائقها من أن نوقف حركتها ريثما نحللها ونستنبط منها ماتنطوى عليه من الحقائق التامة التى لاحقائق سواها ، فيما يزعمون .

فإن نحن فعلنا ذلك فقد هدمنا كل مايقوله الماركسيون من استحالة انفصال الحركة عن المادة وضرورة تلازمهما بلا انفكاك .

فالماركسيون إذن بين أمرين :

فأما أن يقولوا بتوقف المادة عن الحركة ، ولو لبرهة قصيرة من الزمن ، حتى يمكن الحديث عن « حقائق » فى المذهب الماركسى ، ومعنى هذا أن يتقوض الأساس الأصيل لمذهبهم ، وهو حركة المادة .

وإما أن يتوقفوا عن الحديث عن « حقائق تامة » حتى يسلم لهم أساسهم الأصيل فى حركية المادة .

. . .

أما إذا تناولنا « الجدلية » كما تصورها الماركسية فسنجد أنها هى أيضاً ذات خصائص أو مقومات أو قوانين ثلاثة :

أولا : قانون وحدة الأضداد وتصارعها :

يمثل هذا القانون — كما يقول لينين — قلب الديالكتيك ، لأنه يمثل من وجهة النظر الماركسية : العلة الأساسية للحركة ، وهو يمثل من وجهة نظرنا قمة التهافت فيها .

تبدأ الماركسية بأن نأخذ مثالا حرفياً هو قطعة المغناطيس ، فنحن نعرف من خبرتنا بها أن لها قطبين متنافرين: الشمالى والجنوبى، ومهما حاولنا أن نفصل أحد القطبين عن الآخر فلن تفلح محاولتنا هذه ، فإذا نحن قسمنا قطعة المغناطيس قطعتين أو أربع أو ثمانٍ — أو إلى ماشئت من أقسام ، فستظل هذه الأقسام مهما صغرت : ذات قطبين متنافرين .

ثم تقفز الماركسية إلى تطبيق هذه الجزئية المحدودة على كل شيء ، فالأقطاب المتنافرة أو النقائض توجد فى الأشياء كلها على أنحاء متعددة ، فتوجد كملامح داخلية متعارضة ، أو كاتجاهات متعارضة ، أو كقوى متعارضة داخل موضوع واحد ، وكل واحد منها يفترض الآخر ضرورة.

فالذرات التى يتكون منها العالم ، والخلايا الحية فى العالم العضوى ، والنشاط العقلى البشرى ، والمجتمعات ذات الطبقات المتعارضة ، كل أولئك يمثل التناقض بين أجزائها : الدافع الأساسى إلى الحركة .

فالتناقض أو التصارع بين الأضداد ذو طبيعة كلية شاملة ، وليس هناك من موضوع أو ظاهرة فى العالم لا يمكن تقسيمها إلى أقطاب متصارعة ، وكما أن المرء لا يستطيع أن يحتفظ فى يده بالتفاحة كلها ـ هكذا يقول انجلز ـ بعد أن يكون قد اقتطع نصفها ، فكذلك لا يستطيع المرء أن يأخذ قطباً واحداً من قطبين متنافرين ويدع الآخر .

وبذلك يمكن القول بأن موضوعات العالم أو ظواهره جميعاً عبارة عن « وحدة » بين أقطاب متنافرة .

لكن ما هى طبيعة هذه الوحدة ؟ هل تتعايش النقائض داخلها على نحو سلبى ، أو أنها وحدة « قلقة » تتعارض داخلها النقائض وتتصارع ؟ .

من الطبيعى ـ مادمنا قد افترضنا فى هذه الأقطاب منذ البداية تنافرا وتصارعا ـ أن يستمر هذا الصراع بين القديم من الأقطاب والجديد منها ، وبذلك تستمر الحركة ، وإذا ما كان هذا الصراع مطلقاً ودائماً : كانت الحركة مطلقة ودائمة(١) .

---

(١) ايفانيسيف : المصدر السابق . p. 67 وايضاً p. 93—104

(١) هذا هو القانون الأول من قوانين الجدل عند الماركسية . وأول ما نشير إليه هو هذا التعميم الزائف الذى اتهمت به الماركسية من جزئية محدودة ولا تمثل إلا ذاتها إلى يكون قانونا شاملا يعم الطبيعة والتاريخ والأفكار بلا استثناء .

(٢) ثم إن الماركسية قد خلعت على هذا التناقض الجدلى الحادث فى قلب المادة : أوصاف المطلق والضرورى والأزلى لكى تستعيض به عن المطلق والضرورى والازلى اللامادى ، فأصبح التناقض الجدلى هو « الإله » عند الماركسية بعد أن جعلته محايثا للمادة ، وباطنا فيها .

فالماركسية إذن تفترض أن لاتهدأ حدة هذا التناقض أزلا وأبدا ، وإلا لانتهى الدافع إلى الحركة ، وانتهت الحركة معه .

فلماذا لاتخفت حدة هذا التناقض فى فترة من الفترات ، فتزول الحركة المسببة عنه ؟(١) .

لماذا تفترض الماركسية انبثاق نقيض عن نفس الدرجة من الحدة فى كل آن ؟ إن افتراض هذا الانبثاق فى كل آن لا يمكن أن يكون رهنا بالمادة وحدها ، وإلا لأصبحت المادة « مادة عاقلة » إن صح التعبير ، وهو مالا يقولون به .

فإذا ما وافقنا الماركسية جدلا على افتراض دوام هذا الانبثاق فإننا

---

(١) ولقد خفت حدة هذا التناقض فى المجال الأيديولوجى والسياسى ، كما نشاهد ذلك فى التقارب الشديد بين الدول الماركسية والدول، والرأسمالية أفليس هذا إيذانا بخطأ المنهج الجدلى فى أساسه ؟

لابد أن نردف ذلك سراعا بإثبات أمر « خارج المادة » يفعل فيها ذلك الانبثاق ويحفظه ويضمن تكراره .

ثم لماذا يكون قبول المادة للصور الجديدة رهنا بهذا التناقض وحده؟ أليس هذا افتراضا ذهنيا مسبقا نخلعه على المادة خلعا متعسفا ، ولماذا لانقول كما يقول الفيلسوف الإسلامى صدر الدين الشيرازى :(١) إن هذا التناقض موجود حقا ، لكن لافى باطن المادة ذاتها ، بل بين عناصر ومواد مختلفة ، وأن هذا التناقض لايمكن أن يحدث إلافى المستويات الدنيا من المادة ، لكن قبول الصور الجديدة ليس رهنا بوجود هذا التناقض بل - على العكس من ذلك - بزوال حدته وفتور سورته ، وأنه بمقدار هذا الفتور والهدوء تكون رفعة الصور الجديدة ورقيها ؟

(٣) ثم أليس القول بأن هذا التناقض دافع إلى التحلل فى نفس المادة ، وإلى التباعد والتبدد بين أجزائها : أكثر ملاءمة للمنطق ولوقائع الأشياء من القول بأن هذا التناقض دافع إلى التطور والتقدم ؟

ولماذا لا يكون هذا « التناقض » مبعثا للبحث عن « اللامادى » الذى يمسك هذه الاطراف المتضادة من التحلل والتبدد ، كما فطن إلى ذلك صدر صدر الدين بحق ؟

(٤) ثم إن الماركسية تصنع هذا القانون صنعا ذهنيا قاصرا ، ثم تحاول بعدئذ أن تجعل منه قانونا شاملا للمادة والتاريخ على السواء ، وإنا لاندرى أيهما أسبق ؟

---

(١) قارن رسالتنا للدكتوراه ص ٢٩٥ وما يليها .

لقد ادعت الماركسية أن المادة سابقة على الفكر ، فكيف تعود الماركسية بعدئذ فتنقض ادعائها ، وتقول بالتناقض الجدلي كفكرة مفروضة على المادة فرضا ؟ .

(٥) ثم إذا افترضنا جدلا صحة هذا الذى ادعته الماركسية ، أفليس التناقض الجدلي : « فكرة » أو « نظرة » ، أعنى أمرا « لاماديا » يتحتم على « المادة » أن تسير وفقه وبمقتضاه ؟ ألا يصبح القول بأن المادة أساس كل شيء : قول يحمل تكذيبه فى جوفه ؟ .

(٦) هل لنا أن نقرر مع صدر الدين الشيرازى أيضا أن المادة ذات (وجود وضعى) ، وأن « فعلها » لابد أن يكون وضعيا أيضا ؟ وأن نراهن من هذا المنطلق : أن تؤثر المادة فيما هو مادى مثلها ، فضلا عن أن تكون ذات تأثير فى الآثار الفوقية التى زعم الماركسيون أنها تتأسس فوق المادة من الثقافات والأفكار ؟

إن المادة بطبيعتها ذات وجود مشتت مبدد متحلل لولا قدرة الخالق التى تمسكها أن تزول ، فكيف تعطى الماركسية لهذا الوجود المشتت المتحلل من القدرة ما يمكن به أن يكون فاعلا فى الثقافات والافكار ، تلك التى هى بطبيعتها : « تركيز » و « شدة » و « توتر » ؟ .

(٧) ثم بأى طريق عرفت الماركسية أن التناقض الجدلي هو الدافع إلى الحركة ؟ لقد أوضح صدر الدين ــ كما أوضحت الماركسية ــ أن الحركة هى « نحو وجود » المادة ، وأنه لا يمكن تصور العالم المادى بدون حركة فى كل آن ، ولكن الدافع الوحيد إلى الحركة عند صدر الدين هو « الغائية » ، فالحركة مصوبة نحو « غاية » لولاها لما كانت حركة ، وبهذا يكون العالم المادى « محشورا » إلى غايته القصوى وبارئه الخالق فى كل آن .

فنحن نقول مع صدر الدين بأن العالم المادى دائب الصيرورة والحدوث فى كل آن ، وأن السكون ليس سوى مظهر خادع لا يعبر عن الحقيقة ، ولكنا نقول معه أن الدافع الأساسى والوحيد لهذه الحركة ليس هو التناقض كما ادعت الماركسية ، بل الغائية ، إن الدافع الرئيسى الحركة ليس هو القضاء على نقيض تصورته الماركسية منبثقا بطريقة افتراضية اعتباطية متعسفة ، بل الدافع هو الوصول إلى غاية أخيرة ، لا مادية .

إن المادة — كما نراها — ليست فارغة من المحتوى والمضمون ، ليست (موجودة — هناك) بلا دلالة ولا معنى ، بل هى على العكس من ذلك محملة بالدلالات ، حافلة بالمعانى ، بحيث أن فصلها عن تلك الدلالات والمعانى : قضاء مبرم على (الموضوعية) (والعلمية) الحقة التى تعنى عندنا رؤية الأشياء من خلال معانيها ورموزها ومضموناتها الدلالية . فلقد سلمنا بالحركة صفة أساسية للمادة ، ولكن الحركة بمقتضى طبيعتها : (حركة — صوب — غاية) ، ولا يمكن فصل طرف من هذه الأطراف الثلاثة عن بقية الأطراف بدون أن نضحى بالموضوعية والعلمية الحقة ، وذلك هو ما فعلته المادية الجدلية تماما ، زاعمة بذلك أنها وحدها (علمية) .

إن الحركة بطبيعتها غائية ، والغاية لا تبعث على الحركة إلا إذا كانت مصوبة نحو ما هو (غير حاصل) ولا متحقق فى النطاق الذى حصلت فيه الحركة ، وإلا فما هو الباعث على الحركة حينئذ ؟ .

فلا مناص لنا إذا ابتغينا (العلمية) حقا فى دراسة حركية المادة من أن نجتاز نطاق المادة استشرافا لما هو (لا مادى) أعنى صوب غاية هى بالحتم اللازم (لا مادية) .

• • •

ثانيا : قانون تحول الكم إلى كيف :

تستخدم الماركسية هذا القانون لكى تفسر به (الكيفية) التى يتطور بها العالم ، والميكانيكية التى تحكم هذا التطور ، فالكيفية تعنى عند الماركسية : مجموعة الخصائص التى تميز الشيىء عن بقية الأشياء ، أو التى تجعله (ماهو)، فتعطى بذلك الفكرة العامة المحددة له .

(والكمية) تعنى عندها : درجة تطور الشيىء أو (الشدة الداخلية) لتلك الخصائص ، وكذلك حجمه ووزنه واتساعه .

فالكيفية والكمية كلاهما تعبران عن (وحدة)، طالما كانا يمثلان جانبين لشيىء واحد .

لكن التغيير فى الكيفية مؤد لا محالة إلى تغيير الشيىء نفسه ، أى إلى تحويله إلى شيء مختلف .

أما التغيير فى الكمية : فإنه - إلى مدى معين - لايؤدى بالشيء إلى تحول لشيىء مختلف .

فقانون التطور العام عند الماركسية هو أن الفروق الكمية تؤدى إذا وصلت إلى مدى معين : إلى التحول الكيفى للشيىء ، أى تغيير الشيىء نفسه إلى شيىء مختلف .

فالتراكمات الكمية التى تبدو غير أساسية تؤدى حتما بعد وصولها حدا معينا إلى تحول أساسى وجذرى فى بنية الشيىء وذاته أى فى كيفيته .

هناك إذن نوعان من التحول : التحول الكمى ، وهو تحول بطيىء مستمر ، والتحول الكيفى وهو ليس تحولا بطيئا مستمرا ، بل هو (وثبة) أو (قفزة) ، إنه تحول جذرى ، إنه تلك اللحظة التى يحل فيها الأعلى

محل الأدنى ، والجديد محل القديم ، إنها كما ترى الماركسية — «لحظة ميلاد» نبات أو حيوان أو نظام اجتماعي لم يكن من قبل ، بل ولا يمكن التنبؤ به من قبل . وكلا النوعين من التحول — فيما تدعى الماركسية — أمر ضرورى لحدوث التطور الشامل فى المادة والتاريخ على السواء .

هذا هو قانون التطور الشامل عند الماركسية ، قفزات كيفية ناتجة عن تراكمات كمية ، وهى تحولات ليست إختيارا أو إمكانا ، بل هى تحولات حتمية ، فأمر محتم ضرورى أن تنتقـــل التراكمات « الكمية » إلى وثبات « كيفية » مؤدية إلى ظهور الجديد وحلوله محل القديم . وليس للتطور من طريق غير هذا الطريق(١) ،

١ — فإذا ذهبنا نفحص هذا القانون فسنجده متضمنا لتناقض صارخ بين أمرين: الحتمية وظهور الجديد .

فما من شك أن الحتمية تعنى أن كل شىء قد حسم أمره سلفا وعلى نحو قاطع لا يتخلف ، فمن المحتم مثلا أن تشتعل قطعة الخشب عند مماسة النار إذا ارتفعت الموانع وتوافرت الشروط ، فكل شىء ههنا قد فرض نفسه بشكل واضح منذ البداية ، وليس الاحتراق بعدئذ غير تكرار آلى لعملية المماسة هذه ، وبعبارة أخرى : فليس بمتوقع أن ينبثق ههنا « جديد » لم يعرف من قبل .

فإذا كانت المادية الجدلية قد رأت أن كيفية التطور لابد أن تبدأ من تراكمات كمية وتنتهى إلى تغييرات نوعية جديدة لا يمكن التنبؤ بها : فذلك

---

(١) ايفانيسيف: المصدر السابق p. 107 - 114 وأيضا: دافيد جست : الفلسفة المادية الجدلية ص ٢٣ — ٢٤ ترجمة محمد إسماعيل محمد القاهرة سنة ١٩٤٦

جمع بين أمرين، لا يمكن اجتماعهما، فادعلى ما شئت من تراكمات كمية وسلّفها لك حتما بما ستفرزه هذه التغييرات الكمية من إختلاف نوعى، وليس فى الأمر «جدة» ولا إنبثاق لأمر «غير متوقع» على الاطلاق!.

٢ — لكن ما هى الغاية التى تهدف إليها الماركسية من هذا القانون؟.

إنها تبتغى أن تنيط قضية الخلق — لا بخالق خارج عن المادة فاعل فيها — بل بالمادة نفسها وتحولاتها الكمية والكيفية، فقانون تحول الكم إلى كيف: تكملة ضرورية إذن للقانون السابق «وحدة الاضداد وصراعها»، والقانونان يهدفان معا إلى نفس الغاية، وهى إناطة الفاعلية والتأثير بالمادة فى حركتها وتحولاتها.

فلنفحص موقف صدر الدين الشيرازى أيضا من القضية، لقد اعترف صدر الدين بأن الحركة هى «نحو وجود» العالم الطبيعى، واعترف بأن هذه الحركة قد تؤدى فى بعض الأحيان إلى اختلاف فى النوع، لكن مع فارق أساسى عن الماركسية، وهو أن الوجود الحركى للعالم الطبيعى سواء كانت حركته عرضية أو جوهرية هو — فيما يرى الشيرازى — ليس بذى قوام ولا ديمومة، إنه إحتياج دائم وحدوث «مستمر فى كل آن.

ولكأنى بصدر الدين — ونحن معه — نعجب للماركسية كيف أخذت أكثر أنماط الموجودات ضعفا، وأدومها إحتياجا وأقلها قدرة على الارتكان إلى الذات — وهى المادة والحركة — لجعلت منهما أساسا لكل شىء؟ كيف ذلك وهما على هذا النحو من ضعف الوجود، وتشابكه بالعدم، وفقره واحتياجه الذى هو عين ذاته؟.

٣ — وثمة أمر آخر: وهو أن التغيير النوعى — فيما يرى صدر الدين — أمر محتاج إلى «قاسر» على حد تعبيره، وإلا لما خلعت المادة عنها صورة

المائية إلى صورة الهوائية مثلا، وهذا «القاسر» لا يتم له ذلك إلا بأن يحول المادة إلى ما يمكن لنا أن ندعوه « هيولى محايدة » مستعدة لقبول الصورة الثانية(١)].

فالتحول الكيفي عند صدر الدين لا يتم بطريقة تلقائية ميكانيكية بحتة كما فعلت الماركسية، بل لا بد من تدخل من «الخارج».

٤ — ومن هذا المنطلق فإن لنا أن نتساءل: من الذى فرض هذا القانون الثانى على المادة ؟ هل فرضته المادة على نفسها ، وحينئذ تصبح «مادة عاقلة» كما أسلفنا وهو ما لا يقولونه، أو فرضه الذهن البشرى عليها، وحينئذ فالفكر سابق على المادة، وليست المادة أساس كل شىء كما ادعت الماركسية ؟.

ثالثاً — قانون نفى النفى :

تستخدم الماركسية هـذا القانون لـكى تكشف عن « الاتجاه العام » الذى يسلكه التطور فى العالم المادى ، فلقد كشف القانون الثانى كما تدعى الماركسية عن ظهور الجديد وحلوله محل القديم ، وكشف عن أن التطور لا يمكن أن يحدث فى أى مجال بدون أن ينفى الجديد القديم ، وهذا هو ما تدعوه الماركسية «نفيا» .

هذا النفى ليس إلا نتيجة التطور الباطنى الذاتى للأشياء أو الظواهر ، ما دامت هذه تحمل فى باطنها نقائضها، ومن ثم فهذه الأشياء أو الظواهر كما تزعم الماركسية «تخلق» الظروف الملائمة القضاء على نقائضها من أجل الانتهاء إلى كيفية نوعية جديدة من نمط أعلى وأكثر رفعة .

---

(١) صـــدر الدين الشيرازى : الأسفار الأربعة : ص ١٥١ ، ٥٣٥ مجلد أول .

فالنفى — بعبارة أخرى — قضاء على القديم من خلال التناقض الباطنية، إنه نتيجة التطور الذاتى لحركة الأشياء والظواهر .

إلا أن هذا القضاء على القديم — فيما ترى الماركسية — ليس قضاءاً مبرماً ، ولكنه احتفاظ « بأحسن ما فيه » ، أو أنه ليس قضاء عليه بمقدار ماهو « تمثل » له وارتفاع به إلى الجديد ،أى إلى النوع الأعلى .

لكن هذه ليست نهاية المطاف ، فإن ظهور الجديد لا يوقف التقدم ، لأن « الجديد » لا يبقى جديداً إلى الأبد ، بل يدفع إلى أمر أكثر جدة منه، أو أكثر تقدما، وحينئذ تحدث عملية « نفى» أخرى لما قد كان من قبل «نفيا» لشيء آخر، فهذا إذن هو «نفى النفى» .

ثم تعطى الماركسية وجها آخر للقانون ، فالتقدم الماركسى لا يسير قدما فى خطوط مستقيمة، بل إنه يحدث على شكل «لوالب» Spirals بمعنى أن هناك إعادة أو تكراراً للمراحل التى قطعها التقـــدم من قبل ، ولكنها إعادة أو تكرار بطريقة مختلفة ينبثق فيها الجديد مرحلة بعد مرحلة(١) .

١ — هذا هو قانون (نفى النفى) كما وضعته المادية الجدلية ، وإذا كان لنا أن نضع تفاوتا بين قوانين المادية الجدلية الثلاثة : فإن هذا القانون من بينها هو حقا أكثرها ضحالة وأدعاها إلى السخرية ، ولكنه أوسعها خيالا وأقربها إلى الأساطير !! .

فلنتخيل شيئا ماديا «يخلق» نقيضه ، ثم يقضى نقيضه هذا عليه، ثم تدور الدائرة مرة أخرى على ذلك النقيض بنقيض جديد ينبثق عنه ، وتستمر المسألة هكذا دورة ما من الزمن ، ثم تبدأ دورة أخرى فيها نفس الشيء يخلق

---

(١) ايفانيسيف : المرجع السابق 122-119 وأيضا دافيد جست المرجع السابق أيضا ص ٢٦ — ٢٨

نقيضه ، ثم بقضى نقيضه عليه ، وهكذا دواليك ، مع ملاحظة أن هذا يحدث تلقائياً وعلى نحو لا يتدخل فيه أحد !! .

فلماذا تضمن الماركسية دائماً وبالحتم اللازم أن يكون النقيض الجديد أقوى من القديم ؟ .

إن الجديد نقيض ميكانيكى للقديم ، فما الذى يضمن دائماً وباستمرار لكل جديد أن يمحق القديم؟ أليس هناك جديد يأتى ويزول دون أن يحدث أثراً يحس به أحد ؟ .

٢ — ثم إنا إذا تصورنا التقدم فى المادة على نحو يحتفظ فيه الجديد « بأحسن مافى القديم » فلن نتصور مثل هذا التقدم إلا « تقدماً غائياً » دالا على أمر خارج من المادة .

ذلك أن المادة بذاتها وفى ذاتها - كما أوضح صدر الدين بحق - دلا تفعل» شيئاً مادياً كان أو مجرداً، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن «الاحتفاظ» « بأحسن » مافى القديم عملية عقلية تحتاج إلى قدرات انتقائية عليا ، يحاول الإنسان الاقتراب منها فلا يكاد يفعل إلا بما أتيح له من طاقات ، فكيف تقوم المادة بمثل هذه الانتقاءات فى كل لحظة من الأزل إلى الأبد؟.

كيف تميز المادة اللاعاقلة بين ماهو متاح لها من اختيارات ، ثم تختار «أحسنها» ؟ ثم ماهو « الأحسن » للمادة وبأى معيار تقيسه ؟ ثم كيف تتمكن المادة من الاستشراف نحو «المستقبل» لتختار له ماهو أحسن ؟ .

كيف تحدد المادة ماينبغى لها أن تتمثله وتحتفظ به من محتويات القديم، وما ينبغى لها أن تنبذه منها ؟ .

٣ — ثم ما الذى يضمن للمادة — التى هى وحدها أساس كل شىء — كما تزعم الماركسية — أن تختار اختيارات « ناجحة » وفى مصلحة التقدم دائماً .

ما الذى يضمن لها — وهى وحدها أساس كل شىء — أن تسير فى اختياراتها على نسق واحد منتظم ، أليس من الممكن أن يختـــل نسق اختياراتها فتنجب إنساناً حيث « ينبغى » لها أن تنجب غيره ؟ .

أليس من الجائز — مادام الأمر منوطاً بها وحدها — أن تحتفظ بما كان ينبغى أن ينبذ ، وأن تنبذ ما كان ينبغى لها أن تحتفظ به ، فتحدث فى الطبيعة نكسات وارتدادات لانهاية لها ؟ .

لابد هنا إذن من مدبر خارج عن نطاق الطبيعة ، له من علمه المحيط مايجعل الاختيار — إن كان للمادة اختيار — ناجحاً بالحتم اللازم ، ويقى الطبيعة فى تطورها من النكسات والارتدادات .

أما التصور الماركسى للمادة على ذلك النحو السالف فهو تصور يدين نفسه ، ويحمل مبررات بطلانه فى ثناياه .

الفصل السابع

الإسلام والماركسية

التناقض فى نقطة البدء وفى المعرفة وفى الأخلاق — التناقض فى اتجـــاه السير خلال الفرد والجماعة — التناقض فى الغاية وفى المصير — ماذا ترى الماركسية فى الدين بوجه عام — ماذا ترى الماركسية فى الإسلام بوجه خاص — الغزو البدوى والتناقض — المسلمون والماركسية .

هذا العنوان خادع بلا مراء ، ومصدر الخداع فيه جمعه لنقيضين بينهما بعد المشرقين ؛ فلن تعرض لمسألة من مسائل الكون أو الإنسان ، أو الحياة أو الأحياء ، إلا وجدت لكل منهما بإزائها وجهة نظر « تناقض » وجهة الآخر ، بلا بصيص من اقتراب ، أو أمل فى التقاء !!

فالرأسمالية مثلا - كما رأينا - تتبادل مع الماركسية ألد العداء ؛ لكنك إذا أمعنت النظرة الفاحصة وجدت - برغم ذلك العداء - أرضاً مشتركة تجمع الشتيتين فيلتقيان ؛ ذلك أن « المسألة المادية » - برغم افتراق نظرة كل منهما إليها - هى وحدها محور اهتمامهما ومرتكز سعيهما جميعاً ، كذلك فإن « العمق الروحى » لواقع الحياة : هامش مهمل ينكره أحدهما ويستنكره ، بينما يغضى عنه الآخر ولا يعول عليه ، و « التوازن النفسى » سواء فى وجدان الفرد ، أو فى كيان الجماعة مفقود عند كليهما لأسباب متشابهة أو مختلفة ، وهل كان « التعايش » ، أو « الوفاق » — أو ماشئت من أسماء - إلا تعبيراً عن التقاء بين منهجى حياة ، تفرقهما الوسائل أو الأساليب ، وتجمع بينهما الغايات والمقاصد ؟ .

أما «التناقض» بين الإسلام والماركسية فهو نسيج وحده ، إنه «تناقض» فى وجهة النظر الشاملة من الكون والحياة ، «تناقض» فى نقطة البدء ، وفى اتجاه السير ، وفى الغاية والمصير .

وهذا التناقض العميق هو من الأحقية والجلاء بحيث إن تهجم الماركسيين على الإسلام وتنكيلهم بالمسلمين ، لا يعدو أن يكون تقريراً تطبيقياً لحقيقة هذا التناقض ، التى هى فى حد ذاتها واقع مشهود ، قبل التهجم والتنكيل وبعد التهجم والتنكيل .

فسواء علينا أتهجم الماركسيون على الإسلام ونكلوا بالمسلمين ، أم كفوا ألسنتهم وأيديهم عن التهجم والتنكيل ، فالتناقض الجوهرى واقع مشهود ماله من محيص .

إن نقطة البدء لدى الماركسية تناقض نقطة البدء فى الإسلام ، ذلك أن الحقيقة الموضوعية فى الماركسية لاتجاوز تخوم المادة الصماء ، ولا ظل من الحقيقة وراءها ، أو فوقها ، أو بعدها ، فإذا كانت الماركسية قد بدأت خطواتها جميعاً بتجريد «ماوراء المادة» عن كل صلة بالحقيقة الموضوعية فمن الطبيعى أن تنكر على «ماوراء المادة» كل فعالية أو تأثير ، صغيراً أو كبيراً ، وأن تعزو إلى قوانين التناقض الجدلى الكامن فى باطن المادة ذاتها كل ما يعزوه الدين إلى الفعل الإلهى ، كما رأينا فى فصل سابق ، ولا محل إذن — فى الماركسية — لأى حديث عن «عالم الغيب» بل المادة المشهودة وحدها ، و «ماعداها» أيضاً فهو منها وإليها .

وفعل المعرفة عند الماركسيين قاصر على هذا العالم المادى وحده ، وكل فعل معرفى يطمح إلى ماوراء هذا العالم أو يستشرف إلى مافوقه ، فإما أن يكون — عند الماركسيين — «خدعة» ، أو «أكذوبة» ، وإما أن يكون أيضاً نابعاً من المادة مؤسساً عليها ، وكيف لا . . . وعضو المعرفة الأوحد عندهم هو الدماغ البشرى ذو اللحم والدم والأعصاب والعروق ؟ .

والأخلاق التي يعترف بها الماركسيون تقوم على عدم وجود معيار أخلاقي ثابت أو دائم . فليس ثمة خير مطلق، إذ أن لكل طبقة من طبقات المجتمع المختلفة المتناقضة معاييرها الأخلاقية المختلفة المتناقضة، ولكل منها « خير » خاص يتناقض بالضرورة مع «خير» غيرها ، فإذا كانت الأخلاق عند البورجوازية تحصر « الخير » في امتصاص كدح البروليتاريا وعرقها، فإن البروليتاريا تحصر « الخير » في كل مايفضي إلى تدمير البورجوازية وسحقها(١) .

على النقيض من ذلك كله تكون خطوات الإسلام ، فنقطة البدء فيه إقرار جازم «بعالم الغيب» ، وبأنه مصدر الحق، ونبع الحقيقة، بل هو الحق والحقيقة ، وما يتمتع به عالم الشهادة المحسوس من حقيقة، ووجود وكينونة إنما هو استمداد من نبع الحقيقة الأصيل ، من « الحق » القيوم (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) .

وبهذه النظرة يتخلل «الفعل» الإلهي - في الإسلام - كل ذرة من ذرات عالم المادة، وعالم المادة لا يملك إلا أن ينصاع فى كل آن من آنات الزمان إلى «الحق» ، الذي لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير.

من الطبيعي إذن أن يكون فعل المعرفة مختلفاً فى الإسلام عنه فى الماركسية ، فلعالم الشهادة وسائله المعرفية الملائمة ، ولعالم الغيب وسائله المعرفية الملائمة أيضاً ، فإذا كانت الإشارات الحسية الدماغية من سمع وبصر ولمس وذوق وشم تصلح مصدراً للفاعلية المعرفية فى مجال الشهادة ، فإنها - هي ذاتها - لا تفيد غناء فى عالم الغيب ، إلا أن تكون مجرد طريق يوصل إليه وينتهي به ، فالحقيقة فى كلا العالمين غير الحقيقة ، والمكنة غير المكنة .

---

(١) قارن

J. M. Keynes : Ashort view oF Russia P. 8 - 17

وبتحديد قضية « الحق » و « الحقيقة » على النحو السالف تتحدد قضية الخير فى الإسلام ، فثبات الحق ودوامه، واستحالة تغيره ينعكس على ثبات « الخـــير » ودوامه واستحالة تغيره ، (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن) .

فالمعيار الأخلاقى فى الإسلام ثابت مطلق ، وما هو « خير » اليوم كان وسيكون « خيرا » فى سائر الأيام ، وهو « خير » لبنى الإنسان قاطبة على اختلاف طبقاتهم وألسنتهم وألوانهم .

وما شقى الإنسان الأوربى ولا أصابه الخواء والإهتزاز — فى الرسمالية ، أو فى الماركسية على سواء — إلا لأن « النسبية » الأخلاقية قد تسللت إلى كيانه تسلل الأفعى الرقطاء، فانقسمت الجماعة إلى فئات متناحرة، لا تأوى إلى « معيار » ثابت للسلوك الأخلاقى ، ولا تلوذ « بخير » ثابت يعصمها من التنابذ والتطاحن ، وأضحى على كل أمرئ أن « يصنع » لنفسه « أخلاقا » فى عالمه الخاص ، وأن يحققها بأسلوبه الخاص ، ومنيت الشعوب والأمم التى نكبت باستعمال هذا الإنسان الأوربى هى الأخرى بالشقوة والتعاسة ، فهو يكيل بمكيالين ، أو بعشرة مكاييل، وماباله لا يفعل ، وليس ثمة «خير» مطلق يدين له ويلتزم به ؟

وفى اتجاه السير تناقض حاد الملامح بعيد المدى ..

فإذا كانت المــاركسية قد بدأت خطواتها بنسف « التوازن الكونى » بين المادة ، وما وراء المادة ، فانتصرت لأولاهما على الأخرى ، فإن اتجاه السير عندها ينطلق فى نفس السبيل ، فيخل أيضا بالتوازن داخل كيان الفرد ذاته ، ثم بين الفرد من جانب ، والجماعة من جانب آخر .

فحين تصر الماركسية على إضفاء صفة المادية على كل « علو » أو « تعال » على المادة يطمح إليه الإنسان بما هو إنسان ، وحين تنكر المــاركسية

وجود الإنسان الروحى «المتفرد»، «المتعالى» على المادة وعلى التاريخ الاقتصادى، والطامح إلى تأمل القيم الخالدة وتحقيقها فى عالم الأرض، وحين يربط ماركس حياة الإنسان — بدءا ومصيرا — بجملة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وحدها، أقول حين تفعل الماركسية ذلك فإنها تستلب من الإنسان أصالته وشخصيته وعمقه الروحى، بل وتستلب منه ذاته الفردية نفسها، لأن «محتوى» الذات الفردية قد انتهى — عند الماركسيين — إلى أن يكون خلاءاً مسطحا، ضحلا، طالما كان الانسان عندهم مجرد «مجموعة من العلاقات الاجتماعية» ليس غير.

فإذا كانت الماركسية قد نددت «باستلاب» الرأسمالية لأدوات الإنتاج، ففصلتها عن القوى البشرية التى تمارس الانتاج عليها، فإنها هى — أعنى الماركسية — قد استلبت من الإنسان «عمق ذاته»، و«محتوى» كيانه الباطنى، وأخرجت أحشاءه كلها — إن صح التعبير — إلى الخارج المكشوف، فأضحى مجرد «جملة من العلاقات الإجتماعية»، لا يزيد !!.

فلنتخيل عاملا كادحا يستغل الرأسمالى عرقه وجهده، هذا العامل — من وجهة النظر الماركسية — لا يتحدد بشيء على الاطلاق سوى أنه «فريسة للاستغلال»، فلا هوية ولا مشاعر ولا وجدان ولا تفكير، إلا فى داخل هذا الاطار الحديدى المصمت، وهذا العامل — فى الآن نفسه — عار تماما من الإرتكان إلى أية قيمة مطلقة، فليس ثمة «عدالة» ترتجى، وليس ثمة «إله» ينتظر منه القصاص أو الجزاء، وليس ثمة قدر ولا مصير، لأنه لا أبدى ولا خالد سوى المادة(١).

أى بؤس قاتم يسد على هذا العامل جميع الأقطار والمنافذ ؟

وأية آدمية أو إنسانية يمكن أن يكونها هذا العامل، حتى ولو أصبح له — بعدئذ — ملء الأرض ذهبا ؟.

---

(١) بوليتزر : أصول الفلسفة الماركسية ص ٢٤٤ ج ١

هذا التوازن المختل فى داخل الذات الفردية يمتد إلى إطار العلاقة بين الفرد والجماعة .

إن الماركسية قد انتصرت للجماعة من الفرد انتصاراً مطلقا ، ولكن ما هى النتيجة المنطقية والواقعية التى آل إليها هذا الانتصار ؟ .

لقد تطابقت — فى النظرية الماركسية — هوية الجماعة ، وهوية «الحزب» الشيوعى ، وأضحت قرارات الحزب عند الماركسية متسقة اتساقا عقليا وأبديا مع مسار التاريخ ، فالشيوعى الحق — كما يقول هنرى سيمون — لا «يدهش» — مجرد الدهشة — من أى قرار حزبى يتخذ ، (هل تعرف بم يتميز اللص؟ سأخبرك... إنه يتميز من حيث أنه يضاد توجيهات الحزب... ما نحن لولا الحزب ؟ حتى كسائر الآخرين الذى لا يرون أبعد من أنوفهم ، وإنى لأتساءل ... كيف يستطيع المرء أن يحيا لو لم يوجد الحزب)(١) .

فلا الفرد — فى النظرية والتجربة الماركسيتين — كفلت له آدميته ، ولا الجماعة ارتفعت إلى مصاف الأناسى ، بل مسخت إرادتها وكينونتها ، وأصبحت قطيعاً من السائمة ، لاملامح له ولا تقاطيع !!.

والماركسية — من زاوية أخرى — تحدد إتجاه سيرها بمحرك واحد ، هو القضاء المبرم على كل أثر للملكية الخاصة ، باعتبارها وحدها منبع الشرور ومبعث الآلام، لتصبح الملكية «جماعية»، بلا أدنى شائبة من الفردية والخصوصية ، ويصبح من «الخير» ومن «الحق» ومن «العدل» أن تقوم الثورة الدموية لتستلب هذه الملكية الفردية وتنتزعها ، ثم تهدر وتدمر كل من يدافعون عنها ، فليس «الخير» — فى الماركسية كما قلنا منذ برهة — قيمة مجردة من قيم الفكر. بل هو الحركة التى توجه الجماهير نحو التصفية الدموية «لقبضة صغيرة من الحيوانات البورجوازية الحقيرة»!!.

---

(١) سان سيمون : الفكر والتاريخ ص ١٣٨ — ١٤٠

وعلى النقيض من ذلك كله ينطلق إتجاه السير فى الإسلام .

فالإسلام – كما رأينا – يبدأ خطواته من تأسيس قضية «الحق» ، وحينئذ يضرب إتجاه السير فيه بكل جذوره فى «عمق روحى» يواكب السير المادى .

الإنسان السائر على درب الإسلام يستمد وجوده من «الحق» ، ويرتكن فى سيره على «الحق» فى كل نفس يختلج به صدره ، وحياته اليومية تحف بها «قيومية الحق» الذى لا تأخذه سنة ولا نوم ، وكيان هذا الإنسان نسيج متلاحم من السطوح المادية المتغيرة ، والقيم العميقة الثابتة التى لا يعتورها التغير .

وبهذا «العمق الروحى» الذى يواكب مسيرة الإنسان فى الإسلام تنبثق لدى الإنسان السائر على دربه قيم «الخشية» و«الخوف» ، و«المراقبة» متغلغلة فى أعمق أعماق ذاته ، فلا يغفل عنها فى وضح النهار ، ولا يتخلى عنها فى هدأة الليل المسدل ، فالذات تراقب الذات ، وأحكام الضمير المستكن فى عمق الذات لا تفارق الفرد حيثما توجه وأينما استقر .

والإنسان فى الإسلام ليس مجرد جملة من العلاقات الإقتصادية العارية المكشوفة ، بل إن للإنسان كيانا باطنيا عميقا ، يحتفظ فيه الإنسان بذاته الداخلية التى لا تنكشف إلا مع «الحق» علام الغيوب «الذى يعلم السر وأخفى» .

وهذا التوازن فى داخل الفرد السائر على الدرب الإسلامى يتأصل فينتج توازنا بين الفرد والجماعة ، إنك أينما وجهت وجهك فى عقائد الإسلام وشرائعه ونظمه فأنت لا بد ملاق أثراً من هذا التوازن البديع ، فالفرد والجماعة حقوقهما وواجباتهما المتبادلة تبادلا متوازنا ، فلا يطغيان ولا يبغيان ، وأنت ملاق هذا التوازن فى كل عقيدة عقيدة ، وفى كل شعيرة شعيرة ، يبهر البصر ويذهل الفكر ، وينطق بأنه من صنع علام الغيوب الذى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور .

ويقر الإسلام مبدأ الملكية الفردية ، ولكنه لا يتركها معلقة فى الفراغ ..... بمجرد ممارسة الحرية الفردية بلا حدود أو ضوابط ، كما فعلت الرأسمالية ، بل يربطها « أولا » بآصرة متينة مع « الحق » مصدر كل شيء ، ثم يرسخ جذورها فى تربة «العمق الأخلاقى» الذى لا ينفك عن « المراقبة » الباطنية الدائمة ، ثم يضعها آخر الأمر فى إطار ذلك التوازن المتبادل بين متطلبات الفرد ، واحتياجات الجماعة .

فالملكية فى ذاتها « استخلاف » من « الحق » ، هو مصدرها الذى آتاها لمن استخلفه ، وهو الذى يملك انتزاعها حين لا يقوم الخليفة بواجبات الاستخلاف على وجهها القويم ، ومن ثم فإن وسائل الامتلاك لابد أن تكون « أخلاقية » فى المقام الأول ، فتسودها النصفة ، ويحكمها العدل (لا تظلمون ولا تظلمون) .

فالتعدى على حقوق الغير ، وظلمهم ، وامتصاص ثمرات جهدهم وعرقهم ينسخ تلك « الأخلاقية » ويلغيها ، فلا يصبح المالك حالتئذ « خليفة » يقوم بواجبات الخلافة ، وتصبح ملكيته « سحتا » و « نارا » يلتهمها فى جوفه ، ولن يكون بعيداً ذلك اليوم الذى ينتزع منه ما استخلف عليه .

من أجل ذلك حرم الإسلام الربا ، لأن فيه تخطيا « للأخلاقية » وتقويضا لها ، وأمر برد المال الربوى إلى أهله (فإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون) .

ولئن كان الإسلام قد أسس وسائل الامتلاك على الاعتبارات الاخلاقية ، ومزج بينهما فى نسيج محكم مترابط ، فهو قد شحذ فى الضمير الباطنى للمرء ما يحول بينه وبين العدوان والظلم ، حتى ولو حسب أن لم يره أحد .

ثم جعل الاسلام في المال المملوك حقوقا للامة ولمن لا يملكون من أفرادها ، فالزكاة ، وحقوق أخرى سوى الزكاة ، والانفاق والصدقات كل

ذلك يضمن أن لا يكون المال دولة بين الاغنياء ، وأثرة يستأثر بها القلة ، بينما تزداد الكثرة خصاصة على خصاصة، وفقرا فوق فقر .

والاسلام فى نهاية الأمر لا يجعل اختزان الثروة غاية قصوى يتغياها الفرد أو الأمة ، حقا إنها « زينة » الناس ، وغرست فى فطرتهم ، ولكن الإسلام يغرس فى هذه الفطرة أيضا غرسا من السمو الروحى ، يتخلل الثروة ، ويحكم بغيتها العضوية ، ثم يرتفع بهما إلى آفاق عليا ، أصلها فى الأرض ، وفرعها فى السماء .

ومن هنا فإن الإسلام لا يجعل « قيمة » المرء محدودة بعدد ما يحوزه من الدارهم والدنانير ، حتى ولو كان له ملء الأرض منها ، فلا تأخذه العزة بالثروة ولا النشوة بالامتلاك (وما يغنى عنه ماله إذا تردى) (أيحسبون أن ما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم فى الخيرات بل لا يشعرون) .

وفى الغاية والمصير تناقض حاد الملامح بعيد المدى كذلك .

فالغاية التى ترنو إليها الماركسية — بعد زوال النظام البورجوازى وآثاره وعقابيله — هى مرحلة الشيوعية الكاملة أو « المجتمع اللاطبقى » ، حيث تحلم الماركسية بمجتمع لا دين فيه ولا دولة ، ولا وطن ولا قومية ، مجرد جموع من الاناسى بلا تضاريس ، أو ملامح ، أو معالم ، مجرد أرقام تدور فى آلة صماء ، ولا شيء بعد ذلك إلا فى الأرض ولا فى السماء !! ، وإنما سكون مطبق ، لا تسمع فيه صوتا ولا اختلافا ولا دبيبا إلا دبيب العمال يغدون إلى مصانعهم ويروحون ، ويردون إلى الموائد شتى فيملؤون بطونهم بالسوية المطلقة ، بلا تنازع أو صراع ، ثم تتلقفهم يد الفناء إلى هاوية العدم المطلق ، فما هى إلا الحياة الدنيا « نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » .

هكذا تريد الماركسية غاية الإنسان القصوى ومصيره النهائى، الا ما أتعسها من غاية وما أشقاه من مصير !! .

وعلى النقيض من هذا كله يقرر الإسلام غاية الإنسان ومصيره .

فليست الغاية والمصير - فى الاسلام - على هذه الأرض التى عليها تدب الأقدام ، بل هى دار أخرى فيها ألوان الثواب وصنوف العقاب ، إنه « البعد المستقبلى » الذى يثرى هذه الحياة الدنيا ، ويجعل أحداثها ووقائعها وخيرها وشرها جداً لا عبثا ، وحقا لالهواً ، وبه وحده تصبح الحياة الدنيا ذات « معنى » ، ولا تصبح لعبا ولهوا كلعب الأطفال ولهوهم .

وإلا فليرتع المعتد الأثيم كما يحلو له أن يرتع ، وليملأ الظالمون المفسدون جنبات الأرض بغيا وعتوا ، وظلما وفسادا ، ما دام مصير الكل إلى هاوية العدم . وتعالى الملك « الحق » أن يترك أمر الكون نهباً مستباحا لهذه الفوضى العبثية العاتية ، لأن نظام الكون وانضباطه ودقة سيره ، واتساق خطواته يطرح هذه الفوضى ويرفضها كل الرفض .

فهذا الكون إذن — فى الإسلام — مؤسس على « الحق » ، وبدايته من « الحق » ومسيرته مع « الحق » ، ومصيره وغايته إلى « الحق » (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق) .

وهكذا يصبح التناقض بين الاسلام والماركسية على أشد ما يكون حدة واتقادا فى نقطة البدء ، وفى اتجاه السير ، وفى الغاية والمصير .

ولا شك أنك تجد بين المسيحية الحقة وبين الماركسية كثيرا من نقاط هذا التناقض ، لكنك إذا دققت النظر فيما آلت إليه المسيحية على يدى رجال الكنيسة فى العصور الوسطى فستجد المسحة المادية طاغية بادية — كما أشرنا فى فصل سابق — وإذا دققت النظر فيما آلت إليه

المسيحية في عصرنا الراهن فستجدها ديناً معزولاً عن واقع الحياة المعاشة ونسيجها الحي ، وحين تخرج المسيحية لهذا الواقع . لتقف في صفوف الفقراء . فإنها لاتخرج إليه . وفي جعبتها « نظام اجتماعي » واقعي متكامل تتفاعل به مع هذا الواقع وتجابه به مشكلاته ، ولذلك فليس مما يثير الدهشة أن نسمع في هذه الآونة قساوسة أمريكا اللاتينية وهم يؤيدون في قاعات الكنائس اتجاهات تصطبغ بالصبغة الماركسية : دون حرج أو تردد ! !

ولكن ... ماذا ترى الماركسية في « الدين » بوجه عام ؟

لا محل للدين في البناء النظري للماركسية كما أسلفنا ، فلقد قصرت الماركسية الحقيقة الموضوعية على حدود المادة ، كما أنها حاولت بقوانين الجدل الباطنة للمادة أن تستعيض عن فعل الخلق الإلهي بالتناقض أو الصراع المحايث للمادة والكامن فيها ، وأناطت بهذا التناقض أو الصراع خلق الجديد من الصور الكونية والاجتماعية .

ولا محل للدين أيضاً في البناء التطبيقي للماركسية ، فالدين — كما يقول ايفانيسيف — « ليس سوى أداة الطبقات الرجعية المستغلة ، تحاول بها تدعيم سلطاتها عن طريق تخدير الطبقات المستغلة وخداعها ، وماقولة ماركس الشهيرة (الدين أفيون الشعوب) إلا خلاصة وافية لموقف الماركسية من الدين »(١)

---

(١) ايفانيسيف : p 339-340 ومن الملاحظ أن مترجم الكتاب إلى العربية قد أسقط من ترجمته — عن عمد — هذا الفصل الذي كتبه المؤلف عن الدين ، بلا أمانة في النقل ، ولغرض خبيث لايخفى ، كما هو دأب الماركسيين دائماً .

ولقد كتب انجلز يقول : « ليست كل الأديان إلا انعكاسا وهميا فى أذهان البشر للقوى الخارجية التى تسيطر على حياتهم اليومية ، تتحول من خلاله تلك القوى الخارجية إلى قوى متعالية فى الطبيعة »(١)

كما كتب لينين قائلا : « إن الدين « بنـــاء فوقى » ومن ثم فهو يحاول أن يدعم الأساس الاقتصادى الذى يقوم عليه ، وهو ينصح البشر بالخضوع لمستغليهم ، كما يحضهم على الاستسلام للقدر وللمصير دون مقاومة للشر أو الاستغلال ، فتصاب الطاقة النضالية للجماهير بالشلل انتظارا لحياة النعيم فى الآخرة ، ويتحول اهتمام الناس عن قضاياهم الملحة ، ونضالهم الثورى ضد الاستغلال(٢)

ويتضح الدور الرجعى للدين — كما يقول أيفانيسيف — فى عدائه المستحكم للعلم وللنظرة العلمية « فمنذ قرون عديدة عمدت الكنيسة إلى مطاردة العلم ، واضطهاد العلماء ، وجعلت من انتشار الأفكار العلمية إثما مقيتا ، وحرمت قراءة المؤلفات التى تشجع على هذه الأفكار ، واضطهدت مؤلفيها فى غير هوادة (٣)

ولا نكاد نجد قولا من أقاويل الماركسيين : أقرب إلى البهتان الواضح والكذب الصراح مما نجد فى زعمهم بأن الدين أداة للاستغلال ، ووسيلة

---

(١) انجلز : Anti - Duhring P. 435 -

(٢) لينين : المجلد الخامس عشر : Collected Works .P 371

(٣) ايفانيسيف : المصدر السابق : P. 341

لخداع المستغلين وأفيون يلهيهم عن الكفاح والعمل فى سبيل الحياة المثلى .

فما من دين صحيح إلا قام على محاسبة النفس فى السر والعلن ، وغرس فى نفوس معتنقيه صفة المراقبة الجادة لظواهرهم وبواطنهم ، وعمق فى نفوسهم معايير حاسمة يقيسون بها أفعالهم ونياتهم وخطرات دخائلهم ، وكل أولئك صفات تجعل من القول بأن الدين أفيون مخدر إما جهلا مطبقا به ، وإما كذبا وبهتانا لايحتاج فى وضوحه إلى بيان .

إن الأفيون فى الحقيقة وبدون المهاترة والقحة التى تتسم بها دعاوى الماركسيين المريضة — لايتمثل إلافى الماركسية ذاتها ، ليس فحسب لأنها ترفع عن الضمير شعوره بالمسئولية ، لتلقى بالتبعات كلها على المجتمع ، وتحض ألسنة متابعيها على التطاول والبذاء على ذوى الأقدار من الناس(١) بل لأنها — وفى المقام الأول — تهوى بالإنسان إلى مستواه الأدنى من التحضر البشرى ، فكل ماحول الإنسان وما فوقه وماتحته — عند الماركسيين — مادة صماء غفل ، وكل مايحرك الإنسان من بواعث فهى مصالح المعاش ووسائله ، فلا قيم ولا أخلاق ، ولا اسرة ولا دين بالمعنى الرفيع الذى يفهمه الإنسان المتحضرلهذه الأمور ، بل المادة ومصالح المعاش ، وليس ذلك إلا الحيوانية فى أدنى مستوياتها ، وليس ذلك إلا الإسقاط المتعمد للجوانب السامية الرفيعة من كل حساب ، فقل لى بربك إذن ، ماذا يبقى للأفيون المخدر بعد هذا كله من دنايا الفعال ؟

ومن عجب أن يقول الماركسيون أن الدين انعكاس للأساس

---

(١) عباس العقاد : أفيون الشعوب ص ٥ - ٧

الاقتصادى الذى يقوم عليه ، ووسيلة لخدمة أصحاب الثروة فى المجتمع ، وأداة لقهر المضطهدين فيه .

لو كان الدين بهذه المثابة لعزف أصحاب الثروات عنه أشد العزوف ، لأنه من غير المعقول إذن — مادام الدين خدعة هم مبتدعوها — أن يقبلوا هم عليه ليخادعوا به نفوسهم !!.

ولو كان الدين اختراعا بورجوازيا يهدف إلى حماية أصحاب الثروات ليزدادوا ثراء فوق ثراء : لما جاءت الأديان - والإسلام فى الذروة منها - بما يكفكف من غلواء المال ويضبط وجوه اكتسابه ، وما يحض النفوس ويدفعها بكل الوسائل إلى أن تخصص من أموالها نصيبا محدداً للفقراء ، لا على سبيل المنة أو التفضل ؛ بل لأنه استحقاق مفروض يأخذه الفقراء بسلطة الدولة وبواسطتها ، وبما يحذر الناس من الطغيان الذى تورثه الثروة ، والظلم الذى قد يصاحبها .

لو كان الدين على هذا النحو الذى وصفه الماركسيون لما جعل الإسلام الثروة فى يد الإنسان « استخلافا » لا ملكية مطلقة تعيث فى الأرض فسادا ، ولما جعل الثروة — ولو بلغت ملء الأرض ذهبا — لا تصلح لافتداء الإنسان من عذاب برهة واحدة فى الدار الآخرة ، ولمـــا جاء بالتشريعات التى تكفل أن لا يكون المال دولة بين الأغنياء حكرا عليهم .

ومن العجب العجاب كذلك أن يقال إن الدين ينصح البشر بالخضوع لمستغليهم وبالاستسلام للقدر والمصير بلا مقاومة ، مما يصيب الجماهير بالشلل ويغريها بالسكوت عن حقوقها المهضومة ، بينما نجد الإسلام يحض الناس ويدفعهم دفعا إلى مقاومة الشر ومكافحة المنكر بكل صوره ومظاهره ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا .

ولقد أرسى رسول الإسلام ﷺ : القاعدة الذهبية في هذا الصدد (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان) كما قرر القرآن الكريم أنه لا تبرير البتة للسكوت على الظلم ، أو الاستسلام المهين لسطوته وجبروته (إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم ، قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الأرض ، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا) .

وكأنما قضى على فلسفة ماركس أن تقذف من قبل الإسلام بحقائق تدمغ أوهامها الداحضة . فها نحن نرى فى هذه الآية الكريمة أقصى ما يمكن تصوره من جزاء وعقاب للمستسلمين للقهر والشر فى الحياة الدنيا ؛ إذن فلم تكن حياة الآخرة إغراء للناس يحول إهتماماتهم عن قضايا يومهم ؛ ولم تكن إصابة بالشلل لطاقاتهم النضالية بل كانت على العكس من ذلك كله تماماً .

إن فى هذه الآية الكريمه لأبلغ الحض على تغيير المنكر ، ووضع الأمور فى نصابها العادل : وإن فيها أيضاً لأبلغ النذير والعقاب جزاءاً وفاقا للتغافل واللامبالاة تجاه الشر البشرى ، حيثما كان وكيفما وجد .

وأعجب من كل عجب — فى نهاية الأمر — أن يرى الإسلام بمعاداته للتقدم العلمى والنظرة العلمية ، وما كان التقدم العلمى الذى أنجزته أوربا ، وما كانت النظرة العلمية القويمة إلا فنناً من شجرة الإسلام اليانعة باعتراف علماء الغرب أنفسهم ، ويطول بنا الحديث لو إستقصينا جوانب التهافت فى هذه الفرية الداحضة ، ويكفينا — فى هذا الصدد — أن الإسلام لم يجعل العلم ترفا أو أرستقراطية ، فضلا عن أن يجعل منه خصما ، بل جعله شريعة مفروضة على المسلمين رجالا ونساءاً ، ولم يقيد خطواته بقوانين متعسفة لا يمكن تخطيها ، كتلك القوانين الماركسية . بل أطلق له الحرية الكاملة فى

البحث والنظر . ولم يرسم له إلا « أخلاقياته » ، ووظائفه المثلى فى خدمة الإنسان ورفاهيته .

ثم ماذا ترى الماركسية فى الإسلام بوجه خاص ؟

يلوح لنا أن قطبى الماركسية قد فطنا إلى أن إنتصار الإسلام للفقراء ، وتدعيمه لمركزهم فى النظام الإجتماعى سوف يسد عليهما الباب الذى نفذا منه إلى الهجوم على المسيحية وإتهامها بممالأة الطبقة المترفة المستغلة ، ويدحض حجتهما فى أن « الدين » وسيلة للاستغلال ، وأداة لامتصاص جهد الكادحين .

فماذا يفعلان بإزاء الإسلام ، وهما قد بيتا القصد وأزمعا الهجوم على كل « دين » مهما كانت أهدافه ومنجزاته وطيباته ؟

ما الحجة التى تسوغ لهما الهجوم على الإسلام ، وقد كسدت بإزاءه حجة الاستغلال وبطل فعلها ؟ بل إنها أضحت — فى مواجهة حقائقه — سلاحا مفلولا . وفرية داحضة ؟ .

لا منفذ أمام قطبى الماركسية — بإزاء الإسلام — إلا بالهجوم عليه فى ميزته ذاتها ، فالمقصد هو الهجوم بأية ذريعة أو بلا ذريعة !! .

فليكن « الانتصار للفقراء » هذه المرة ، هو الثغرة التى يتجهان منها للنيل من الإسلام والطعن فيه ، ولا ضير فى أن يكتظ هـــذا الاتجاه بالتهافت فى التفسير ، أو بالتعسف فى التحليل ، ولا حرج فى أن يحفل هذا الإتجاه بالتناقض الجلى مع القوانين الماركسيه ذاتها ، طالما تحقق القصد وأنفذت الغاية !! .

إن تاريخ شبه الجزيرة العربية — كما يرى قطبا الماركسية — يقسم بظاهرة خاصة ، وهي إنقسام سكانه إلى فريقين ، فريق يسكن الحواضر والمدن المزدهرة بالنشاط الزراعي والتجاري والصناعي ، وفريق آخر من البدو الرحل يعانون من شظف العيش وقسوة الحياة ، فهولاء إلى فقر مدقع ، وأولئك إلى ترف باذخ .

ومن الطبيعي — كما يقرر ماركس وإنجلز — أن ينظر هؤلاء الفقراء إلى أولئك المترفين بعين الطمع والحسد والجشع ، وهنا يظهر بين هؤلاء الفقراء (نبي) يقودهم في غزوة بدوية ضد سكان المدن المترفين ، وحين ينتصر البدو والمدقعون يحلون في نفس المكان ونفس الظروف محل سكان المدن ، وينعمون بما كان سكان المدن ينعمون به من ترف ودعة ، فلا تلبث الأوضاع الجديدة أن تنتج صداما جديداً ، وذلك بفعل هجمة بدوية أخرى بزعامة (نبي) آخر ، وهكذا يتكرر الصدام دوريا .

لكن هذا الصدام الدوري لا ينتج نظاما إقتصاديا جديدا — كما هو شأن التاريخ الأوربي — لأن المنتصرين الجدد لا ينالون الأوضاع الاقتصادية القائمة في المدن بأدنى مساس ، بل يقبلونها وينضوون تحتها ، وينعمون بخيراتها على ما هي عليه .

أما في التاريخ الأوربي فإن هجمة الفقراء على الأغنياء تواكب «إنهيار» النظام الاجتماعي والاقتصادي القائم ، فيظهر مكانه نظام جديد ، وهذا ما يؤدي إلى التقدم التاريخي في أوربا .

ومحصلة هذا التحليل الماركسي أن يصبح الإسلام مجرد «غزوة بدوية» أضطلعت بها شرذام طامعة من البدو الرحل ، كل ما دفعها إلى الغزو — بقيادة النبي صلى الله عليه وسلم — هو التدهور التجاري

والصناعي ، والانحطاط التجارى الذى حاق بشبه الجزيرة(١) .

ويسترعى الانتباه فى هذا التحليل نقاط عدة ، لعل أبرزها ارتداد الماركسية إلى مبدأ « التناقض » بين المصالح الاقتصادية ، باعتباره الدافع الوحيد لأى نشاط بشرى فعال ، فهذا التناقض يبلغ ذروته القصوى حين يتطلع الفقراء من البدو الرحل إلى المترفين من سكان المدن ، حسداً وطمعا وجشعا .

كما أن الدين فى هذه المرة — طبقاً لهذا التحليل الماركسى — يقف فى صف الفقراء الطامعين ، لا باعتباره « دينا» له قوامه الخاص وجوهره المتميز ، بل باعتباره مجرد « أسلوب » أو «وسيلة» أو « أداة » فى معركة ، هى فى صميمها صراع حول المصالح الاقتصادية فى المقام الأول والأخير .

فمن الواضح الجلى منذ البداية أن الماركسية لم تر من الإسلام — عقيدة وشريعة وسلوكا وأخلاقا — سوى تلك الجحافل الظافرة التى خرجت من شبه الجزيرة لتنداح فيما حولها من أصقاع ، بل لم ترفى هذه الجحافل الظافرة إلا ما يقع فى أيديها من الغنائم ، بل لم تر فى هذه الغنائم نفسها سوى استلابا وانتهابا ، مصدره الحسد وحده ومبعثها الطمع والبربرية .

وفى ظل الحقائق التاريخية المجردة التى أحاطت بالإسلام — نشأة وانتشاراً — لا يكاد المرء يجد أثارة من الصدق فيما قررته الماركسيه على النحو السالف، وحسبنا الاحتكام إلى نذر يسير من الوقائع التاريخية الثابتة ليظهر لنا التعسف والتزييف والتجنى على الحقيقة والتاريخ على سواء .

فلقد نشأت الدعوى الإسلامية ، وقريش — فى مكة أم القرى — على

---

(١) رسائل متبادلة بين ماركس وإنجلز ، نقلا عن نهاد الغادرى : حقائق الشيوعية ص ٢٤ — ٣٠ .

حال من اليسر المشهود والغنى الملحوظ ، الذى يغبطها عليه سكان ما يجاورها من البوادى : كما أن وجود البيت الحرام فيها قد جعل هذا اليسر أو الغنى مصحوبا بمكانة إجتماعية بارزة ، يحسد المكيون عليها ، ورحلتا الشتاء والصيف تدران عليهم — فى كل عام — ربحا وفيراً . وأسواقها العامرة تجتذب الرائح والغادى ، أى أن مكة — على وجه الاجمال — كانت تتبوأ — قبل الاسلام — مركزاً متميزاً أشد التميز عما يحيط بها من البوادى الجدباء ، والصحارى القاحلة .

فلو كان ثمة « تناقض » — على النحو الذى يدعيه الماركسيون — لكان أولى أن يكون واقعا بين المكيين المتحضرين ، وبين من يجاورهم - من أعراب البوادى المجاورة - ممن لا ينعمون بما ينعم به أولئك المكيون من أمن ورغد ، ولو كان فى المقولة الماركسية بشأن طمع البدو وتطلعهم إلى خيرات المدن والحواضر أدنى شائبة من الصدق لكانت « مكة » هدفا شهيا قريباً لتطلع المتطلعين وطمع الطامعين ، ولكان من الحتم اللازم — وفقا لتلك المقولة — أن يظهر (النبى) الذى يقود الغزوة الطامعة — لا فى مكة على وجه اليقين — بل فى أية بادية من البوادى المترامية التى تحيط بمكة من كل جانب ، حيث العيش أشد ما يكون شظفا ، والأمن والنظام أقصى ما يكون اهتزازاً وإنعداما .

فظهور النبى ﷺ فى مكة ، وفى مكة بالذات ، يقلب المقولة الماركسية رأساً على عقب . لانه يدحض من الناحية التاريخية المجردة دعوى التناقض من أساسها ، ويفند من جهة أخرى دعوى انبثاق الإسلام عن مجرد تطلعات بدوية يقودها الحرمان ، أو يدفعها الجشع .

ومما يزيد دعوى التناقض دحضا وتفنيدا أن الدعوى الاسلامية لم تجابه بخصومة أشد ، ولا عداء أعنف من خصومة القرشيين وعدائهم ، بل كان

عم النبي ﷺ «أبو لهب» واحــــداً من أكثر هؤلاء القرشيين لدداً في الخصومة، وجهراً بالعداء، ولم يتخل القرشيون عن خصومتهم للنبي أو عن عدائهم له طيلة سني دعوته ﷺ تقريباً، فلو كان مشركوا مكة وطواغيتها قد فطنوا إلى مافطن إليه ماركس وانجلز من أن (النبي) لا يبتغي إلا خدمة مصالحهم الإقتصادية لكانوا أول من بادر بالانضواء تحت لواء دعوته، ولوفروا جهودهم في مقاومته لكى يبذلوها في اجتلاب مزيد من الثروة التي سوف تجلبها لهم متابعته، وستحرمهم منها مجابهته ومناهضة دعوته !!!

ومن اللوازم التي تتداعى بالضرورة من تلك المقولة المــاركسية أن يحس سكان المدن المتحضرون بعد أن يتم أخضاعهم من قبل البدو الغزاة بعداء مرير لهـــذا «الدين» الذي لم يكن له من هدف — طبقاً للمقولة الماركسية — سوى انتزاع ثرواتهم ونهب أموالهم، فهل تراهم ثمتئذ مقبلين عليه، أو منضمين إلى دعوته؟ وهـل يفعلون ذلك وهذا الدين نفسه لا يضطرهم إليه اضطراراً، ولا يقسرهم على اعتناقه قسراً، بل يتيح لهم بديلا آخر، وهو أن يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون؟.

فلو كان للمقولة المــاركسية أدنى اقتراب من الواقع التاريخي المشهود لاقتصر الإسلام على أولئك البدويين وحدهم، ولم يتعد دائرتهم إلى سواهم من سكان المدن المتحضرة المفتوحة الذين لم ينهض هذا الدين — طبقاً للمقولة الماركسية — إلا لاستلاب ثرواتهم، أو لكان الدين الإسلامي — على أكثر تقدير — محصوراً في الجنس العربي لايعدوه إلى غيره من الأجناس الأخرى.

وهذا إدعاء لا يستأهل رداً ولا تكذيباً، سواء على عهد ماركس وانجلز أو قبله أو بعده، وحسبهما وحسب أشياعهما بجرد النظرة العابرة إلى روسيا — القيصرية أو السوفيتية — وقد عمرت بالمسلمين الذين لا يمتون

إلى العنصر العربى إلا بصلة «العقيدة» وحدها ، وحسبهما وحسب أشباههما ماأسهم به المسلمون — من غير العرب — من دور بارز فى نشر الدعوة الإسلامية فى كل مكان حطت فيه أقدامهم،وفى ازدهار الحضارة الإسلامية ثقافة وعلماً ، وعمرانا ومدنية .

ولو كان للمقولة الماركسية أدنى اقتراب من الواقع التاريخى المشهود لما أنضم إلى الجيوش الإسلامية الظافرة — فى أية غزوة من غزواتها — جندى واحد ينتمى إلى واحدة من تلك الحواضر أو المدن .

وكيف يفعل ذلك — وهو يحس فى أعماقه — طبقاً للمقولة الماركسية — بأنه حين ينخرط فى سلك الجيش المسلم يدعم عدوه وينصر خصمه ، فأولى به أن يضعف ذلك الجيش ، لا أن يزيدة قوة إلى قوته !!

والواقع التاريخى يفند كل هذا تمام التفنيد ؛ فانتشار دعوة الإسلام مصدره العقيدة التى مست شغاف القلوب ، وامتزجت باللحم والدم ، وخالطت الفكر والوجدان .

وحينئذ علا نداؤها فوق كل نداء ،واسانها فوق كل لسان ، «وهالمينها» فوق كل قومية ، وانطلق الجندى المسلم يجتاز الوهاد والفلوات ، وليس فى أعماقه سوى أنه «مسلم» مدعو لنشر كلمة الله فى الخافقين،ولاجتذاب البشر إلى قبس الهداية ، وانصهرت كل الحيثيات والإعتبارات فى بوتقة العقيدة الواحدة ، والدعوة الواحدة ، والغاية الواحدة .

أكان من الممكن — لو كانت الجندية قاصرة على البدوى وحده أوعلى العربى وحده — أن يجتاح المد الإسلامى الإمبراطوريتين العتيدتين المسيطرتين على آماد الأرض المترامية الأطراف دون منازع ؟

وماذا كان البدو أو العرب وحدهم يمثلون فى موازين العدد ومقاييس الحساب ، حتى يبلغوا تلك الآماد القاصية فى المشارق والمغارب ؟ .

وماذا كان البدو أو العرب يمثلون فى موازين القوة ، ومقاييس الغلبة حتى تميد تحت أقدامهم الأرض، وتهتز أمام زحفهم المظفر العروش التليدة من كسروية وقيصرية ؟ .

ثم ... ألم يكن أولئك البدو أو العرب يعيشون نفس الأوضاع الإقتصادية قبل الإسلام دهوراً متطاولة ؟ فلم إذن لم تنبت تلك الأوضاع المماثلة « نبوة » مماثلة فى غابر الأزمان وسابق العهود ؟.

وكيف تفسر تلك المقولة الماركسية بقاء الإسلام وحيويته بعد أن أنتهت تلك الظروف الإقتصادية التى أدت — فى زعمها — إلى أنبثاقه ؟ .

كيف تفسر وجود الإسلام فى العصور الراهنة، حيث لا بدو ولا غزو، ولا جشع ، ولا طمع ؟.

وكيف تفسر تلك المقولة : «الوحدة الشعورية » التى تربط بين المسلمين من ساكنى البوادى وساكنى الحضر ، أو ساكنى غير البوادى وغير الحضر ؟ .

أنها « العقيدة » ... ولا شيء غيرها ، ولكن الماركسيين لا يفقهون !!

* * *

فإذا كان التناقض بين الماركسية والأديان السماوية الصحيحة قائماً ومحققاً ، فإن التناقض بين الماركسية والإسلام أشد اتقاداً ، وأعمق حدة ، وأبعد مدى كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق .

فالتناقض بين الماركسية والأديان السماوية بعامة ذو مظهرين :

مظهر نظرى عقدى ، ومظهر تطبيقى اجتماعى .

ولا ريب أن المظهر الأول للتناقض متحقق الدواعى والبواعث لدى الأديان السماوية جميعاً ، ذلك أن وحى السماء إلى جميع الرسل والأنبياء يتعدى بالبشر حدود المادة ويرتفع بهم إلى خالقها ومبدعها .

ولا تزيد الماركسية — فى هذا المضمار — عن كونها انحرافا فى طريق البشرية إلى خالقها ، وأعوجاجا بنهجها المستقيم إلى التيه والزيغ والضياع .

ووحى السماء إلى جميع الرسل والأنبياء يدعم فى البشر « أخلاقا » تختلف عن أخلاق ما يحيط بهم من حيوانات عجماء ، تهتدى بالغريزة ، ولا تنصت إلى غير نداءاتها الوحشى .

ولا تزيد الماركسية فى هذا المضمار عن كونها هبوطاً بالإنسانية إلى مصاف تلك العجماوات ، كل سلوكها بل حياتها : محددة بنطاق المصلحة الإقتصادية ، وكل تاريخها الطويل « سوق » للبيع والشراء ، يتخاطف مرتادوه مافى أيدى الآخرين اختطافا ، بلا رادع أو زاجر !!

أما المظهر الثانى ، وهو المظهر التطبيقى العملى للتناقض فلاريب فى أنه لا يتحقق على أوفر الوجوه وأكملها إلا بين الماركسية والإسلام ، ففى

الإسلام نظام اجتماعي متكامل البناء ، محسوس النتائج والآثار، ذو منهج محدد لعلاج مشكلة الفقر والبؤس ، وهى التى استهوت بها الماركسية أفئدة البسطاء .

أما المسيحية — وهى الدين الذى كانت تدين به الغالبية العظمى فى روسيا القيصرية — فهى لاتنهض فى وجه الماركسية من هذا الجانب التطبيقى العملى، وهو الجانب الذى يستهوى البسطاء فى الماركسية،فالمسيحية تترك شئون الدولة والمجتمع للدولة القائمة ، أى للسلطة الدنيوية ، ولا تنهج فى الحياة منهجا اجتماعيا حياتيا متكامل البناء ، فكلنا يعلم أن المسيحية قد نشأت فى أصقاع خاضعة لسيطرة الدولة الرومانية ، فتركت ما لقيصر لقيصر وما لله لله .

أما الإسلام فإن الماركسية تدرك قدرته على البقاء فى نفوس معتنقيه مهما ذاقوا من ألوان الخسف والعسف، حقا إن معتنقى جميع الأديان بلا استثناء ذاقوا على يدى الدولة الشيوعية السوفيتية صنوفا رهيبة من العنت والاضطهاد، ولكن عداء الماركسية الحاقد للاسلام عداء باق مستمر ، لأنه عداء لخصم يناجزها العداء مسلحا برؤية واضحة لمشاكل المعاش ولعلاجاتها الناجعة ، فلاغرابة إذن فى أن تصدر اللجنة المركزية للحزب الشيوعى عام ١٩٥٢ — أى بعد مايقرب من خمس وثلاثين عاما من الحكم ذى القبضة الحديدية — قرارا بمنع « سموم الجامعة الاسلامية» من الانتشار فى اقليم اذربيجان !!

كل محاولة اذن للجمع بين الماركسية والإسلام : محاولة مقضى عليها بالاخفاق الذريع لأنها محاولة للجمع بين نقيضين لا يجتمعان ، هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فان ثمة خدعة تكتيكية تقوم بها الماركسية حين تضطرها الظروف أن تتلون بما تشاء من الألوان والشيات .

فقد كان من أول اعمال الثورة الشيوعية فى روسيا أن أصدرت قانونا فى فبراير سنة ١٩١٨ ينص على مصادرة أملاك الكنائس والهيئات الدينية المختلفة وغل أيديها دور العبادة، وتحريم التعليم الدينى فى كافة الهيئات والمنشآت،

ثم قامت الدعاية السوفيتية بتعزيز الدعوة الإلحادية ، فشهدت الفترة ما
عامى ١٩١٧ — ١٩٢٢ حملة اضطهاد مركزة ضد رجال الدين ، ودعت الد
إلى تحويل الكنائس الى مدارس او أندية أو مخازن للغلال، وأصدرت ع
اسبوعية بعنوان (لادين) .

وتألفت — تحت رعاية الدولة — جمعيات وهيئات لادينية ، ثم اتحد
جميعها داخل ماسمى «باتحاد الالحاد» الذى بلغت فروعه المنتشرة فى ج
أنحاء الاتحاد السوفيتى أكثر من سبعين الف فرع .

ثم صدر قانون آخر بتاريخ ١٥ مايو سنة ١٩٣٢ جاء فى بعض بنو
(لن يبقى فى كافة ارجاء الاتحاد السوفيتى مكان للعبادة ، ويجب القضاء نها
على فكرة (الله) لأنها بقية من بقايا القرون الوسطى وأداة لاضطهاد الطبقا
العاملة) .

وحاق ببلاد القرم التى تضم غالبية إسلامية أنواعا شتى من النكا
وصنوفا مختلفة من الخسف ، فقد استبيحت المساجد واتخذت منها مسار
للهو ، وحظائر للاغنام ، وجمعت نسخ القرآن وكتب الأحاديث وأحرق
علنا فى الميادين العامة ، واستبيحت دماء المسلمين فى غير رحمة ، مما أدى
انتشار المجاعات الرهيبة التى أكلت الخضر واليابس(١) .

وعندما اشتعلت الحرب العالمية الكبرى وجدت الدولة أن الظرو
تضطرها إلى نوع من المصانعة والمداهنة ، فأعيد افتتاح المساجد والكنائس
وأصدرت الدولة بيانا وعدت فيه «برفع القيود التى تحول دون تم
المواطنين بحرية العقيدة»(٢) .

---

(١) العقاد : أفيون الشعوب ص ٧٩ — ٨٢
(٢) فؤاد شبل : الدستور السوفيتى ص ١٤٣

ولا تفتأ الماركسية تكرر نفس اللعبة ، فأشياعها يعلمون أن المسلمين اليوم قد أصبحوا قوة عالمية يحسب حسابها فى موازين الأحداث ، ولذلك فهم يوحون الى ذيول الماركسية وأذنابها فى بلاد المسلمين باصطناع الأسلوب ذاته ، فتراهم يقولون إفكا وبهتانا : فلنكن مسلمين فى العقيدة ، ماركسيين فى التطبيق العملى ، وكأنهم يكررون القولة : أعط ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله .

إن الإسلام ليس رقعة فى ثوب ، بل هو ثوب كامل ، يرتديه الإنسان كله بجانبيه العقدى والعملى ، أو يخلعه كله بجانبيه معا .

وتبقى الحقيقة الدامغة التى لا سبيل الى نكرانها أو تجاهلها ، وهى أن الماركسية لا تعدو أن تكون انحرافا مشوها فى تفسير الكون ، وفى فهم الإنسان ، إنها « كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءا ، حتى اذا جاءه لم يجده شيئا » .

فهرس

تصويب خطأ الجاثيه

وردت فى ص ٣٨ الآيه الكريمه رقم (٢٣) من سورة الجاثيه وصحتها
(أفريت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه
وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله) صدق الله العظيم .

رقم الايداع بدار الكتب
١٩٨٣ / ٤٤٧٦